

Abrabanel
Dialoghi

C
e
53

Abraham
Dialoghi

C

Abraham
Dialogi

C











C. e.

53.

C

e: 53.

~~a 24~~

AA. h. 22.

1

DIALOGHI DI AMORE, COMPO-
STI PER LEONE MEDICO
HEBREO.



IN VINEGIA, M. D. LII.

Or

LIBRARY OF THE
HISTORICAL SOCIETY OF MASSACHUSETTS
BOSTON



10

M A R I A N O L E N Z I
ALLA VALOROSA MADONNA AVER-
RELIA PETRUVCCI.

V antichissima usanza delli scrittori di Egit-
to i santissimi libri da loro scritti indirizza-
re à Mercurio:percioche essi stimauano, che
tutte l'arti,tutte le scienze,tutte le belle cose
fussero state da Mercurio ritrouate, & che à
lui,come ad inuentore d'ogni cosa,si conuenisse rēder gra-
tie di ciò,che l'huomo imparaua,ò sapeua. Et p questo Pi-
thagora, & Platone,et molti altri grā philosophi andaro-
no p' imparar philosophia in Egitto, & p lo piu l'appresero
dalle colonne di Mercurio,lequali erano tutte piene di sa-
pienza, & di dottrina. Io similmente ualorosa Madonna
giudico ciò che si può fare da coloro,c'hāno conosciuta l'al-
tezza dell'animo uostro,conuenirsi à uoi,et che i loro bei
pēsieri nutriti dal diuino spirito uostro,si debbino riuolge-
re in uoi,et in honor del uostro nome,quāto possono affa-
ticarsi:conciosia cosa che nō meno imparino le uere uirtu
nell'esēpio della uita uostra,che facessero quelli antichi phi-
losophi nelle colōne di Mercurio:che,se,quale sia la nobil-
ta,l'altezza,la gētilezza dell'animo uostro,si pō mēte;quā-
ta l'honestà,la cortesia, la gratia,si risguarda;quale la pru-
dēza,l'accorgimēto,la sapiēza,si cōsidera; et finalmente à
parte à parte ogni uostra uirtu si rimira; uedesi certo dal-
li ingegni purgati altro nō esser in uita nostra se non uno
specchio,et una Idea del mōdo come si cōuenga uiuere alli
altri:et quelli,che infangati nelle cose terrene non possono
alzarsi in un subito à questo celeste pēsiero,pur che uoltino
gli occhi in uoi,illustrati dal uostro raggio, à poco à poco si

purgano, et dell'alta cōtemplatione della uostra diuinita si fanno degni. Conoscendo io per tãto questo debito commune, et mio, ho fatto come loro, che non potendo satisfar del proprio, pagano dell'altrui, che desiderando scioglièr parte di questo grande obligo, ch'io ho con uoi, & per la pouertà del l'ingegno mio non potendo mandarui frutto, che di me stesso sia nato, ue lo mando nato nelli altrui giardini, i libri cioè d'amore di maestro Leone, sotto titolo di Philone, & Sophia: casto soggetto d'amore à donna casta, che spira amore: pensieri celesti à dōna, ch'è ornata di uirtu. celesti: altissimi intendimenti à donna ripiena d'altissimi concetti. cosi ho uoluto piu tosto con quel d'altri mostrarui l'animo ch'io ho di satisfarui, che prolungar p la pouertà mia la satisfattione di tanto debito. benchè stimo (quando pur ui penso) far in un tempo due non piccoli guadagni, scioglièr parte di questo obligo con uoi, & obligarmi (se l'ombra obligar si possono) maestro Leone: che hauendo io questi suoi diuini dialoghi tratti fuora delle tenebre, in che essi stauano sepolti, & postoli quasi in chiara luce, & al nome di sì ualorosa donna, come uoi siete, raccomandatili, credo certo ch'egli se ne debbia sommamente rallegrare, & di questo suo nuouo splendore, & di così alta protectione molto restarmi obligato. Voi dunque, quasi tutrice di questa opera diuenuta, drizzando in lei, come in corpo attissimo a ricauer luce, il uostro raggio, la farete piu splendida, & piu miracolosa mostrarsi al mondo.

3

DIALOGO PRIMO DI AMORE,

DI LEONE HEBREO.

PHILONE, ET SOPHIA,

INTERLOCVTORI.

L'conoscerti ò Sophia, causa in me amore
 & desiderio. S O. Discordanti mi paiono, ò
 I Philone, questi affetti, che la cognitione di
 me in te produce: ma forse la passione ti
 fa dire così. PHI. Da tuoi discordano, che
 sono alieni d'ogni corrispondenza. S O. Anzi fra lor stes-
 si son cōtrarij affetti della uolontà, amare & desiderare.
 PHI. Et pche cōtrarij? S O. Perche le cose che da noi son sti-
 mate buone, quelle che hauiamo et possediamo l'amiamo;
 & quelle, che ci mancano, le desideriamo; di modo che
 quel che s'ama, prima si desidera; & dipoi che la cosa desi-
 derata s'è ottenuta, l'amore uiene, & manca il desiderio.
 PHI. Che ti muoue ad hauere questa opinione? S O. L'es-
 sempio delle cose, che sono amate & desiderate. Non uedi
 tu, che la sanità, quādo nō l'hauiamo, la desideriamo? ma
 nō diremo già amarla: & poi che l'hauiamo, l'amiamo,
 & non la desideriamo. Le ricchezze, le heredità, le gioie,
 innāzi che s'habbino, son desiderate & non amate; dipoi
 che si sono hauute, nō si desiderano piu, ma s'amano. PHI.
 Benche la sanità & le ricchezze quando ci mancano non
 si possono amare, perche non l'hauiamo: nientedimeno
 s'amano d'hauerle. S O. Questo è un parlare improprio,
 il dire amare, cioè di uolere hauere la cosa: che si uol
 dire desiderarla: perche l'amore è della medesima cosa

amata, et il desiderio è d'hauerla, ò d'acquistarla: ne pare
 possino star insieme amare, et desiderare. PHI. Le tue ragio
 ni, ò Sophia, piu dimostrano la sottigliezza del tuo inge
 gno, che la uerità della tua opinione: pche se quello che noi
 desideriamo, nõ l'amiamo; desideraremo quel che nõ s'a=
 ma; e per conseguẽte quel che s'abhorrisce & ha in odio,
 che nõ potrà essere maggior cõtradittione. SO. Nõ m'in=
 ganno ò Philone: ch'io desidero quel, che se bene per non
 possederlo nõ l'amo, quãdo l'hauerò sarà amato da me, et
 nõ piu desiderato: ne p questo desidero mai quel ch'io ab=
 horrisco, ne ancor quello ch'io amo: perche la cosa amata
 si ha, & la desiderata ci m`aca. & qual piu chiaro essem=
 pio si puo dare, che quel de figliuoli; che chi nõ gli ha, non
 gli puo amare, ma gli desidera; & chi gli ha, non gli desi=
 dera, ma gli ama. PHI. Così come dimostri per essem=
 pio de figliuoli, ti doueresti ricordare del marito: il quale innãzi
 che s'habbia, si desidera, & ama insieme; & dipoi che s'è
 hauuto, manca il desiderio, & alcuna uolta l'amore, se be
 ne in molte nõ sol perseuera, ma ancor cresce: ilche molte
 uolte occorre similmente al marito della moglie. questo essem=
 pio nõ ti par piu sufficiẽte p confermar il mio detto, che il
 tuo per riprouarlo? SO. Questo tuo parlare mi satisfa in
 parte, ma nõ in tutto, massimamente seguendo il tuo essem=
 pio simigliante al dubbio, del qual disputiamo. PHI. Ti par
 lerò piu uniuersalmẽte. Tu sai, che l'amor è delle cose che
 sono buone, ouer stimate buone: pche qual uuoi cosa buona
 è amabile: et così come son tre sorti di buono, profitteuole,
 dilettabile, et honesto, così sono ancor tre sorti d'amore, che
 l'uno è il dilettabile, l'altro il profitteuole, et l'altro l'honesto:
 delli quali i due ultimi, quãdo si hanno in alcun tem=

po, debbono esser amati oueramēte innāzi che sieno acqui-
 stati, ouer dipoi. il dilettabile nō è amato gia dipoi : perche
 tutte le cose che diletmano i nostri sentimēti materiali, di
 sua natura, quādo son possedute, piu presto sono abhorrite,
 che amate. bisogna adūque p questa ragione, che tu conce-
 da, che tal cose s' amino innāzi che si posseggano; & simil-
 mēte quādo si desiderano: ma pche dipoi che interamēte si
 sono possedute, māca il desiderio; manca ancor il piu delle
 uoltel' amore di quelle; et per questo cōcederai, che l' amor
 & il desiderio possono stare insieme. S O. Le tue ragioni,
 secondo il mio giudicio, hanno forza per prouare quel tuo
 primo detto: ma le mie, che gli son cōtrarie, non son però
 debili, ne spogliate di uerità: come è possibile adūque, che
 una uerità sia contraria della medesima uerità? soluimi
 questa ambiguità, che mi fa stare assai cōfusa. P H I. Io uē-
 go, ò Sophia, per domādarti rimedio alle mie pene, et tu mī
 domandi solutione de tuoi dubij: forse il fai per desuiarmi
 da questa pratica, la qual nō t' aggrada, oueramente per-
 che i cōcetti del mio pouero ingegno ti dispiacciono nō mī
 co, che gli affetti della mia affannata uolūtā. S O. Nō pos-
 so negare, che nō habbia piu forza in me à cōmouermi la
 soauē & pura mente, che nō ha l' amorosa uolontā: ne p
 questo credo farti ingiuria, stimādo in te quel che piu ual-
 le: perche se m' ami, come dici, dei piu presto procurare di
 quetarmi l' intelletto, che d' incitarmi l' appetito: si che la
 sciato da parte ogni altra cosa, soluimī questi miei dubij.
 P H I. Se bene la ragione in contrario è pronta, nientedi-
 meno per forza bisogna ch' io segua il tuo uolere: & que-
 sto uiene dalla legge, che han posto i uincitori amati alli
 forzati & uinti amanti. Dico, che sono alcuni contrarij

DIALOGO I.

in tutto alla tua opinione: li quali tengono l'amore, & il desiderio essere in effetto una medesima cosa: perche tutto quel che si desidera uogliono ancor che s'ami. S O. Sono manifestamēte in errore: che se ben se li cōcede, che tutto quel che si desidera s'ami, certo è che molte cose s'amano che nō si desiderano, come interuiene in tutte le cose possedute. P H I. Hai arguito cōtra rettamēte: ma alcuni altri credono, che l'amore sia un certo che, qual cōtenga in se tutte le cose desiderate, anchor che nō si habbino, et similmente le cose buone acquistate hauute, quali nō si desiderano più. S O. Ne questo ancor mi cōsuona: pche (come si dice) molte cose son desiderate, le quali non possono esser amate; perche non sono in essere: & l'amore è delle cose che sono, & il desiderio è proprio di quelle che non sono. come possiamo noi amar i figliuoli et la sanita, se nō l'hauiamo, se ben la desideriamo? questo mi fa tener l'amore e'l desiderio esser due affetti contrarij della uolonta: & tu m'hai detto che l'uno e l'altro possono star insieme. dichiarami questo dubio. P H I. Se l'amore non è se non delle cose che hanno essere, il desiderio perche nō sarà di quelle ancora? S O. Perche, cosi come l'amore presuppone l'essere delle cose, cosi il desiderio presuppone la priuatione di quelle. P H I. Per qual ragione l'amor presuppone l'essere delle cose? S O. Perche bisogna che il conoscimēto preceda all'amore: che nissuna cosa si potria amare, se prima sotto specie di buona nō si conoscesse: et nissuna cosa cade in nostro conoscimēto, se prima effettualmēte ella nō si truoua in essere: pche la mēte nostra è uno specchio & essemplio, o, p dir meglio, una imagine delle cose reali, di modo che nō è cosa alcuna, che si possa amar se prima non si truoua in essere

realmete. PHIL. Tu dici la uerità: ma ancor per questa medesima ragione il desiderio nō può cadere se nō nelle cose, che hāno essere: pche noi nō desideriamo se nō quelle cose, che primamēte conosciamo sotto specie di buone, & p questo il philosopho ha diffinito, il buono essere quello che ciascuno desidera, poi che il conoscimēto è delle cose che hāno essere. SO. Nō si può negare che'l conoscimēto nō preceda al desiderio: ma più presto direi, che non solamēte ogni cognitione è delle cose, che sono, ma ancora di quelle, che nō sono: pche il nostro intelletto giudica una cosa, che è, come la giudica; et così un'altra, che nō è: et poi che'l suo ufficio è il discernere nell'essere delle cose, et nel nō essere, bisogna ch'ei conosca quelle che sono, & quelle, che nō sono. direi adūque, che l'amor presuppone la cognitione delle cose, che sono, et il desiderio di quelle che nō sono, & di quelle, che noi siamo priui. PHIL. Tāto all'amore, quāto al desiderio precede il conoscimento della cosa amata, ò desiderata, qual è buona: & à nissuno di loro la cognitione deue essere altro che buona. pche tal cognitione saria causa di fare abhorrire la cosa conosciuta totalmete, & nō desiderarla, ò amarla: si che l'amore, come il desiderio, parimēte presuppōgono l'essere delle cose, così in realtà, come in cognitione. SO. Se il desiderio presuppone l'essere delle cose, ne seguirebbe, che, quādo giudichiamo la cosa che è buona et desiderabile, sempre tale giudicio fusse uero: ma nō uedi tu, ch'egli molte uolte è falso, & nō si truoua così nell'essere: parrebbe adūque, che'l desiderio nō presupponebbe sempre l'essere della cosa desiderata. PHIL. Questo medesimo difetto, che dici, nō meno accade nell'amore, che nel desiderio: pche molte uolte quella cosa, che è stimata buona, & amabile, è cat

tua, et debbe esser abhorrita: et così come la uerita del giudicio delle cose causa li dritti & honesti desiderij, da quali deriuano tutte le uirtu, et fatti téperati, et opere laudabili; così la falsità di tal giudicio è causa di cattini desiderij & dishonesti amori, da quali tutti i uitij et errori humani deriuano: tal che l'uno, come l'altro, presuppone l'esser della cosa. SO. Non posso teco, o Philone, uolare tãto alto: ueniamodi gratia piu al basso. Io pur ueggo nissuna di quelle cose essere, che piu desideriamo, che propriamẽte non s'ami. PHI. Noi desideriamo bẽ sempre quello, che nõ hauiamo, ma nõ p questo quello, che nõ è; anzi il desiderio suol esser delle cose, che sono, le quali nõ possiamo hauere. SO. Ancor suol esser di quelle cose, che effettualmẽte nõ sono, & desideriamo ben ch' elle sieno, le quali nõ desideriamo gia hauerle: come desideriamo, che piousa, quãdo ei nõ pious; & che facci buõ tempo, et che uẽga uno amico, & che alcuna cosa si facci: le qual cose, pche non sono, desideriamo che sieno, p hauerne profitto, ma nõ per hauerle: ne p questo diremo amarle: di modo che 'l desiderio è pur delle cose, che nõ sono. PHI. Quel che nõ ha essere alcuno, è niente: & quel che è niẽte, così come nõ si puo amare, ancor non si puo ne desiderar, ne hauere: & queste cose, ch' hai dette, se ben non sono in esser presente attualmẽte, quãdo si desiderano, niẽtedimeno l'essere loro è possibile: et dall'essere possibile, ancor si puo desiderar, che uengano all'essere attuale: così come quelle che sono et nõ hauiamo, dalla parte ch' elle sono, si possono desiderar, che sieno possedute da noi. si che tutto il desiderio ouero è, ch' egli habbia ad essere quel che nõ è, o d' hauere quello che ci m`aca. come uuoi tu dũque, che dogni desiderio presuppõga in parte l'essere, et in parte la pri

uatione, & desiderii il compimento, ch' gli m'ca dell' essere? si che il desiderio, & l'amor son fondati nell' esser della cosa, & non nel nō essere. & alla cosa desiderabile tre titoli le debbono precedere per ordine: il primo è l'essere: il secondo la uerità: il terzo, che la sia buona: et cō questi uiene ad essere amata et desiderata. il che nō potria essere, se innanzi nō fusse stimata p buona: pche in altro modo nō s' amerebbe, ne desidererebbe. & innāzi che sia giudicata buona, bisogna sia conosciuta p uera: et come realmēte si troua innāzi del conoscimēto, bisogna c' habbia l' essere reale: pche prima è la cosa in essere, dipoi s' imprime nell' intelletto, & dipoi si giudica essere buona, & ultimamēte si ama, & desidera. & p questo il philosopho dice, che l' essere uero: & buono si cōuertono in uno: se nō che l' essere è in se medesimo, & il uero, quādo è impresso nell' intelletto; et il buono, quādo uiene dall' intelletto, & uolūtā all' acquisto delle cose, mediāte l'amore & desiderio; di sorte, che non meno il desiderio presuppone l' essere, che l'amore. S O. Io pur ueggo, che desideriamo molte cose, l' esser delle quali nō solo m'ca nel desiderāte, ma ancor in lor medesime, come è la sanita, et li figliuoli, quādo nō l' hauriamo: nelle quali certamēte nō cade amor, ma solamēte desiderio. PHI. Quello che si desidera, se bene m'ca al desiderāte, et in se non ha essere proprio, nō p questo è priuato in tutto dell' essere come dici, anzi bisogna, che in qualche modo habbia essere, altramēte nō potria essere conosciuto p buono, ne desiderato; se bē nō ha essere proprio: et cosi dico della sanita nel l' infermo, che la desidera pche ha essere nelli sani, et ancora era in lui innāzi s' infermasse: et similmente de figliuoli, se bene nō hāno essere in quelli, che li desiderano, pche

gli m̃cano, nientedimeno h̃no essere in gli altri: perche qual uoi huomo è, ouero è stato figliuolo: et p questo chi nō gli ha, gli conosce, & giudica esser cosa buona, et gli desidera: et queste tali sorti d'essere son bastati dare ad intendere la sanità all'infermo, et così à quelli che desiderano figliuoli & nō gli h̃no; di modo, che l'amore, e'l desiderio sono delle cose, che in qualche modo h̃no essere reale, & son conosciute sotto specie di buone: eccetto che l'amore pare essere cōmune à molte cose buone, possedute, & nō possedute: ma il desiderio è di quelle, che non son possedute.

S O. Secōdo il tuo parlare ogni cosa desiderata saria amata, come dicesti esser opinione d'alcuni; et saria un genere, che conterria in se tutte le cose stimate buone: et così quelle, che nō si posseggono et si desiderano, come quelle che si posseggono & nō si desiderano, tutte secōdo la tua opinione sariano amate: et à me nō pare che le cose, che del tutto m̃cano, come queste che dissi de la sanità & de figliuoli, chi nō le ha, benchè le desideri, le possi amare: pche l'essere, che dicesti hauere in gli altri, nō basta p conoscerle, & per cōseguente nō basta per amarle: perche nō amiamo li figliuoli d'altri, ne la sanità d'altri, ma la propria: et quādo ci m̃ca, come si può amare, se ben si desidera? P H I. Nō siamo adesso molto lōtani dalla uerità: anchor che uolgarmēte tutte le cose desiderate si dicono essere amate, p essere stimate buone; ma correttamēte parlādo, non si possono dire amate quelle, che nō h̃no alcuno essere proprio, come è la sanità, et figliuoli, quādo ci m̃cano; parlo dell'amor reale, che l'imaginato si può hauere in tutte le cose desiderate; p l'essere c'h̃no nell'imaginatione, dal qual essere imaginato nasce un certo amor, il soggetto del qual nō è la co

la propria reale che si desidera, p^{er} n^{on} hauere ancor essere in
 realita propriamēte ma solo il cōcetto di quella cosa piglia
 ta del suo essere cōmune: et di tal amor il suo soggetto è
 improprio; p^{er}che n^{on} è uero amore, che gli manca il sugget-
 to reale: ma è solamente simulato & imaginato; p^{er}che il de-
 siderio di tal cose è spogliato di uero amore: di sorte, che si
 truoua^{no} nelle cose tre sorti d'amore, et desiderio: delle qua-
 li alcune sono amate & desiderate insieme, come è la ueri-
 ta, la sapienza, & una p^{er}sona degna, quādo n^{on} l'hauiamo.
 altre sono amate et n^{on} desiderate, come s^{on} tutte le cose buo-
 ne hauute & possedute: alcune altre son desiderate & n^{on}
 amate, come è la sanita, li figliuoli, quādo ci mancano, &
 l'altre cose che n^{on} hanno essere reale. sono adunque le cose
 amate et desiderate insieme, quelle, che son stimate buone,
 et hāno essere proprio & mancano. l'amate et n^{on} desidera-
 te son quelle medesime, quādo l'hauiamo & possediamo:
 et le cose desiderate & n^{on} amate son quelle, che n^{on} solamē-
 te ci mancano, ma ancora n^{on} hāno in se essere proprio, nel
 qual possi cadere amore. S O. Ho inteso il tuo discorso, che
 assai mi piace: ma io ueggio molte cose c'hanno essere pro-
 prio reale; & quando n^{on} l'hauiamo, le desideriamo, ma n^{on}
 l'amiamo fin, che n^{on} si sono hauute, & alhora s' amano, et
 n^{on} si desiderano, come son le ricchezze, una casa, una ui-
 gna, una gioia; quali stando in poter d'altri, si desiderano,
 et n^{on} s' amano, p^{er} essere d'altri; ma poi che si sono hauute,
 mancādo il desiderio di quelle se le pone amore; si che innā-
 zi che sieno acquistate, solamēte son desiderate, et n^{on} ama-
 te; et dipoi che sono acquistate, solamente sono amate, et n^{on}
 desiderate. P H I. In questo hai detto la uerita: et io n^{on} di-
 co, che tutte le cose desiderate, che hāno essere proprio, sia-

no ancor amate: ma ho affermato, che quelle, che son desiderate, parimente debbono hauere essere proprio: che altri menti se ben si desiderano nõ si possono amare: & p questo nõ t'ho dato effempio ne di gioia, ne di casa, ma di uirtu, di sapienza, ò di degna persona: che queste quãdo mancano, sono amate & desiderate parimente. S O. Dimmi la causa di questa differenza, che si truoua nelle cose desiderate, che hãno essere proprio, pche alcune di quelle, quãdo son desiderate, ancor possono essere amate, & alcune nõ.

P H I. La causa è la differenza delle cose amabili: lequali, come sai, sono di tre sorti, utili, dilettabili, et honeste: le quali diuersamente si hanno nell'amore, et nel desiderio. S O. Dichiarami la differenza, che è fra loro, cioè amare et desiderare: et pche meglio ti possa intendere, uorrèi che facessi diffinitione à l'amore, et al desiderio, à fin, che in tal diffinitione possi cõprendere tutte tre le sorti di quelle. P H I. Nõ è così facile diffinire l'amore, et il desiderio cõ diffinitione accomodata à tutte sue specie, come ti pare: che la natura d'essi diuersamente si truoua in ciascuno di loro: ne si legge, gli antichi philosophi hauerli dato così ampla diffinitione: nõdimeno p quello, che secõdo la presente narratione mi cõsuona, e diffinire, che cosa sia affetto uolõtario dell'essere ò d'hauere la cosa stimata buona, che m`acca, et di diffinire l'amore, che è affetto uolontario di fruire con unione la cosa stimata buona: et da queste diffinitioni nõ solamẽte conoscerai la differẽza di tali effetti della uolonta, che l'uno come t'ho detto, è di fruire la cosa cõ unione, & l'altro dell'essere ò di hauerla; ma ancora uedrai p quelle, il desiderio essere delle cose, che mancano: nondimeno l'amore puo essere di quelle, che si hanno, & ancor di quelle, che

nò si hāno:perche il fruire cō unione puo essere affetto della uolonta,cosi nelle cose,che ci mancano, come in quelle, che hauiamo:peche tale affettione nò presuppone habito, ne mancamento alcuno,anzi è cōmune à tutti due.S O. Ancor che tali diffinitioni hauerebbono bisogno di piu larga dichiarazione,pur mi basta assai p introduzione di quello, che ti domando della causa della diuersita che si truoua in amare,et desiderare nelle tre sorti,che hai detto, utile, dilettabile,et honesto. segui adunque. P H I. L'utile,come sono ricchezze,particolari beni d'acquisto, non sono mai amate,et desiderate insieme,anzi quando nò s'hanno,si desiano et non s'amano,per essere d'altri;ma quando sono acquistate,cessa il desiderio d'esse,et allora s'amano, come cose proprie,et si godono con unione, et proprietā: nòdimeno se ben cessa il desiderio di quelle particular ricchezze gia possedute,nascono immediate nuoui desij d'al tre cose aliene. et quelli huomini, la uolonta de quali guarda all'amore dell'utile,hanno diuersi,et infiniti desij; et cessando l'uno,per l'acquistare uienel'altro maggiore, et piu affannoso,tal che mai satiano sua uolonta di simili desiderij; et quanto piu possiedono, tanto piu desiano: et sono simili à quelli, che cercano spegnere la sua sete con l'acqua salata; che quanto piu beuono, tanto in lor produce maggior sete. et questo desio delle cose utili si chiama ambitione, ouero cupidita:il temperamento di quello si chiama cōtentamento,ouero satisfattione del necessario:et è eccellente uirtu:et chiamasi ancora sufficienza,perche si contenta del necessario: et li sauij dicono,che'l uero ricco è quello, che si contenta di quel che possiede: et cosi come l'estremo di questa uirtu

è la cupidità del superfluo, così l'altro estremo è il lassare
 di desiare il bisogno, & chiamasi negligenza. S O. Che di
 ci tu Philone, non sono molti philosophi, che giudicano tut
 te le ricchezze deuersi lassare? & alcuni, per dire il
 uero, non le hanno lassate. P H I. È stata ben questa
 opinione d'alcuni philosophi Stoici & Academici: ma
 quella non è negligenza, il lassare di desiderare & pro
 curare il bisogno; che lo faceuano per conuertirsi alla
 uita contemplatiua con intima, & contenta contemplatio
 ne: alla quale uedeuano le ricchezze esser grande impedi
 mento, perche occupano la mente, & la diuertiscono dal
 la sua medesima opera speculatiua, & dalla contemplatio
 ne, nella qual consiste la sua perfettione & felicità. ma li
 Peripatetici tengono, che s'habbi da procurare le ricchez
 ze, essendo di bisogno per la uita uirtuosa: & dicono, che,
 se ben le ricchezze nõ sono uirtu, sono almanco instrumẽ
 to di quelle: perche nõ si potria usare liberalità, ne magni
 ficenza, limosine, ne altre opere pietose senza beni necessa
 ri, & bastanti. S O. Non è assai per simili opere uirtuo
 se la buona dispositione dell'animo pronto per farla quan
 do hauesse il modo, & così senza ricchezze l'huomo po
 tria essere uirtuoso? P H I. Non basta tal dispositione sen
 za l'opere pche le uirtu sono habito di bẽ fare, le quali s'
 acquistano pseuerando nelle buone opere: & essendo così,
 che tali opere nõ si possino fare senza beni, ne segue che
 senza quelli non si possono hauer simili uirtu. S O. Et
 perche non conobbero questo li Stoici? & li Peripateti
 ci, come possono negare, che le ricchezze non diuertisca
 no l'animo dalla felice contemplatione? P H I. Concedono
 li Stoici, che alcuna uirtu domestica & urbana non si puo
 acquistare

acquistare senza beni; ma nõ t'inganni, che cõsista in quelli la felicità, anzi nella uita intellettiua, et cõtēplatiua, p la quale si debbono lassare le ricchezze, et ancor le uirtu, che da quelle procedono, ueder che nõ si conuertano in uitiij, ma in altre uirtu piu eccellēti, et piu propinque à l'ultima felicità. Ne questo ancor possono negare li Peripatetici: ne infra loro è altra differenza, se nõ che li Stoici cõ il desio del piu nobile nõ ferno conto del necessario per alcune uirtu morali, quali hanno bisogno de beni, come in effetto cõuiene à gli huomini molto eccellenti, che cercando acquistare l'ultima felicità, hauēdo la chiarezza del sole, cercano lume di cādela, massime conoscēdo tali beni il piu delle uolte esser causa di uitiij, piu che di uirtu. Ma li Peripatetici conoscēdo le ricchezze nõ essere necessarie à simili huomini quali sono chiari, hāno dimostrato altre grā uirtu p inferiori di quelle, & hāno mostrato, come alcune di quelle uirtu s'acquistano mediāti li beni. però cosi l'uno come l'altro cõcedono, che la negligenza è il lasciare di desiare il necessario, qual è in quelle uirtu, che nõ s'hāno mediāte l'intellettual cõtēplatione. sara adūque uitio cōtrario della cupidita del superfluo, qual è l'altro estremo: & la sufficienza di desiderare il necessario è il mezzo delli due estremi, il qual è eccellente uirtu nel desio delle cose utili. S O. Si come hai mostrato nel desio delle cose utili un mezzo uirtuoso, et due estremi uitiosi, trouansi altri simiglianti mezzi et estremi nelle cose utili, et gia possedute? P H I. Si che si truouano, et nõ meno manifesti: pche il sfrenato amore, che s'ha alle ricchezze acquistate, ò possedute, è auaritia, qual è ufficio uile et enorme: pche quādo l'amore delle proprie ricchezze, è piu del debito, causa la conseruatione.

di quelle piu del douere, et di nō dispensarle secōdo l'honestà, et l'ordine della ragione. la moderatione in amare tal cose cō la cōueniente dispensatione di quelle, è mezzo uirtuoso et nobile, et chiamasi liberalità. il mancamento dell'amore di queste cose possedute, et nō cōueniente dispensatione di quelle, è l'altro estremo uitioso, cōtrario dell'auaritia et chiamasi prodigalità, si che l'auaro, come il prodigo sono uitiosi seguēdo gli estremi dell'amore delle cose utili. il liberale è uirtuoso, che segue il mezzo di quelli, et in questo modo, che t'ho detto, si troua l'amore, et il desiderio nelle cose utili, tēperatamente et stemperatamente. S O. Mi cōsuona questo modo, che m'hai detto. uorrei intendere, nelle cose dilettabili come l'amore sia in esse, che mi par piu à nostro proposito. P H I. Così come nelle cose utili il proprio, et reale amore nō si troua insieme col desiderio, similmente nelle dilettabili il desio non si parte dall'amore: pche tutte le cose dilettabili, che mancano, fin che intieramente si sono hauute, et s'habbia à sufficienza di quelle, sempre, che si desiderano, ò s'appetiscono, parimente s'amano. il beuitore desidera, et ama il uino innanzi, che lo beua, fin che sia satio di quello: il goloso desidera, et ama il dolce innanzi, che il mangi, fin che di quello sia satio: et cōmunemente quel, che ha sete, sempre, che la desidera, ama il beuere: et quello, che ha fame, desidera et ama la uiuanda: et l'huomo similmente desidera, et ama la donna innanzi, che l'habbi, et così la donna l'huomo. hanno ancor queste cose dilettabili tal proprietā, che hauute che sono, così come cessa il desiderio di quelle, cessa ancor il piu delle uolte l'amore, et molte uolte si cōuerte in fastidio, et abhorritione: pche quel che ha fame, ò sete, dipoi ch'è satio, nō desidera piu il māgiare, ne il

beuere, anzi gli uiene in fastidio, et così interuiene nell' altre cose, che materialmente dilettono: pche cō satieta fastidiosa cessa egualmente il desiderio di quelle, di modo, che tutti due nelle cose dilettabili uiuono, et muoiono insieme. bene è uero, che si truouano nelle cose dilettabili alcuni in temperati, così come si truouano nell' utili, liquali mai si satiano, ne mai cercariano essere sati, come sono i golosi, imbrachi, et lussuriosi, à quali dispiace la satieta, et prestamente tornano di nuouo al desio, et amor di quelle, ouero in desio d' altre di quella sorte. et il desio di tal cose dilettabili si chiama propriamente appetito, così come quel dell' utile si chiama ambitione, ouero cupidita. L' eccesso di desiderare queste cose, che danno diletatione propria, et il cōuersare in quelle, si chiama lussuria, laqual è uera lussuria carnale, ò di gola, ò d' altre supflue delicatezze, ò indebite mollicie: et quelli, che insimili uitij si nutriscono, si chiamano lussuriosi: et quādo la ragione in qualche parte resiste al uitio, se bē da quello è superata, alhora quei tali uitiosi si chiamano incōtinenti. ma quelli, che lassano la ragione del tutto, senza cercare di cōtrastare in parte alcuna d' l' habito uitioso, si chiamano distemperati: et così come quest' estremo di lussuria è nelle cose dilettabili, uitio corrispondēte all' auaritia, et cupidità nell' utile, così stimo essere uitio l' altro estremo della supflua astinentia, qual è nell' utile, corrispondēte uitio alla prodigalità: pche l' uno è uia alla roba, nō cōueniente all' honesto uiuere, et l' altro lassala diletatione necessaria al sostētamento della uita, et alla cōseruatione della sanita. il mezzo di questi due estremi è grādissima uirtu, et chiamasi cōtinēza et quādo stimolādo āchor la sensualita, la ragion uince cō la uirtu, si chiama temperāza; quando la

sensualita del tutto cessa di dar stimolo alla uirtuosa ragione, & l'una, & l'altra consiste in cotenersi temperatamente dalle cose dilettabili, senza mancare del necessario, et senza pigliare del superfluo, la chiamano alcuni questa uirtu fortezza, et dicono che'l uero forte, è quello, che se medesimo uince: pche il dilettabile ha piu forza nella natura humana, che nō ha l'utile, p essere quello, cō il quale lei cōserua il suo essere: & p tanto, chi puo moderare questo eccesso, cō uerità si puo chiamare uincitore del piu potente, et intrinseco inimico. S O. Mi piace quāto hai detto dell'amore et appetito nelle cose dilettabili: ma mi occorre un dubbio in quel c'hai detto, che le cose dilettabili si desidera no et amano quādo ci mancano, & nō quando sono hauute: che se bene è così la uerita quanto al desiderio, nō pare essere uero nell'amore di quelle: perche nel tempo, che le diletationi s'acquistano, alhora s'amano, ma nō prima quādo mancauano: pche par che'l gusto di tal diletatione ui uifichi l'amore di quelle. P H I. Non manco incita l'appetito, et aguzza il desio, et gusto di quelle, che si uiuifichi l'amore: et tu sai, che nō s'appetisce, ne desidera se non quel, che manca. S O. Hor come ua questa cosa? perche noi uediamo, che le cose dilettabili hauendosi nō solamēte s'amano, ma ancor s'appetiscono: adunque quel, che si ha, deue mī care, & non hauer si. P H I. E' ben uero, che simil cose acquistandosi s'amano, et desiderano, ma non dipoi, che intieramente sono hauute: pche hauute che sono, uiene la lor cōpagnia, & pdesi ugualmente l'appetito, et l'amor di quelle; che mentre s'acquistano, nō cessa il mancamento fino alla satietà; anzi dico, che col primo gusto si sforza il conoscimento p l'approssimatione del dilettabile, & con quello

s'incita piu l'appetito, & uiuificasi l'amore, & la causa è il sentimēto della priuatione; & con la presenza, & participatione del gusto del dilettabile, che m'acca, si fa piu forte & pungitino; & quando si gusta t'anto di tal diletto, che si uenghi à satiare, leua del tutto il mancamento, & cō quello si leua insieme et cessa l'appetito, & amore di tal diletatione, & uiene in fastidio, et di amore, si che l'appetito, & l'amore sono cōgiunti al mancamento del dilettabile, & non dell'acquisto di quello. S O. Mi basta in questo, rio che hai detto: ma hauēdo detto quello in che sono simiglianti, & dissimigliati l'utile, et il dilettabile nella ragione d'amore, & desiderare seguēdo la causa della simiglianza manifesta, mi resta occulta la ragione della diuersità, o cōtrarietà della uolontà; la quale uorria conoscere, dico pche nel l'utile l'amore nō si troua cō il desio insieme, anzi mētre si desidera nō s'ama, & cessando il desio uiene l'amore: et nel dilettabile si troua il cōtrario: che tanto quanto si desidera s'ama, & cessando il desiderio, cessa ancora l'amore. dimmi, come in due sorti d'amore tanto simigliati si trouan tante oppositioni, & qual è la causa. P H I. La causa è la diuersità di godere queste due sorti di cose amate & desiderate: perche essēdo l'utile nella continua possessione della cosa, quāto piu si possiede, t'anto piu si gode la sua utilità, p la quale l'amore nō uiene fin, che nō si possiede, & cessa il desiderio; & poi nien continuādo quādo si possiede; & mancando la possessione, & ueramente cessando dipoi, ch'è hauuta, se ben sarà desiderio, nō però sarà amore, ma del dilettabile la diletatione sua non consiste in possessione, ne in habito, o pfecta acquisitione, ma in una certa attētionē mescolata col m'acamento, la qual cessata in tut

to fa m̃acare la diletatione, & cōseguentemēte cessa l'appetito, & l'amor di tal dilettabile. S O. Mi pare ragione uole che'l desio richieda il mancamento del dilettabile, ma l'amore piu presto mi parrebbe richiedesse la presente diletatione del dilettabile, & come sia, che nō si habbi in quel, che del tutto m̃aca, nō si puo ancor in essa hauere. amore, bēche s'habbi il desio, di modo, che l'amore del dilettabile deue essere solamēte in quāto diletta, et non innāzi quando m̃aca, ne dipoi quādo satia. P H I. Sottilmēte hai dubitato o' Sophia, & in questo è ancor la uerità quel, che dici: perche l'amore del dilettabile nō debbe essere quando la diletatione è mescolata col m̃acamento: ma tu hai da sapere, che nel puro appetito del dilettabile cade una fantastica diletatione se ben non si gode ancora in effetto, quel che nō accade nell'ambitione dell'utile, anzi il m̃acamento suo produce tristezza al desiderate et p questo uedrai comunemēte gli huomini appetitosi del dilettabile essere allegri, & giocōdi, & gli ambiciosi de l'utile essere mal contenti, & malinconici, & la causa è perche il dilettabile ha maggior forza nella fantasia, che l'utile quādo m̃aca, & l'utile ha maggior forza che'l dilettabile nella real possessione, di sorte, che nel dilettabile non s'ha mancamento appetitoso senza diletatione, ne diletatione effettuale senza mancamento, & p questa ragione in tutti due parimēte s'ha amore, et desiderio, eccetto che nel mancamento appetitoso l'appetito et il desiderio hāno piu forza, che l'amore, et nell'effettual diletatione lo amor è piu forte, che l'appetito. S O. mi cōsuona quel ch'hai detto: pche uediamol'imaginati sogni delle cose, che molto diletmano, produrre effettual diletatione: et alcune uolte il causa la forte fantasia di quelle, et an

cor che siamo desti. la qual efficacia nō è nell' imaginatione delle cose utili. ma una cosa mi resta à saper, ch' è questa, della cōparatione di queste due sorti d' amore, qual di loro si troua piu ampla & uniuersale, & se si possono trouare insieme in una medesima cosa amata. P H I. Molto piu amplo, & uniuersale è il dilettabile: per che non tutto il dilettabile è utile, anzi le cose, che piu sensibilmete diletmano, sono poco utili à quella persona, che diletmano, tato nella propria dispositione del corpo, et sanità, quāto nelli beni acquistati: ma quella diletatione cōcorrendo cō l'utile p la maggior parte, quādo per l'utile è conosciuta, è dilettabile: quāto piu nell'utile de beni acquistati, li quali sempre acquistandosi generano diletatione à chi gli acquista, anchor che nella sua cōtinua possessione la diletatione nō sia tātā, per che tutta la diletatione par che sia remedio dell' effetto del l'acquistare di quel, che manca, dōde piu cōsiste nell' acquistare delle cose, che nel possederle. S O. Sō satisfatta di quel, che m' hai detto delle cose dilettabili: già mi parrebbe tempo d' intendere dell' amore, & desiderio della sorte delle cose honeste, perch' è il piu eccellente, & piu degno. P H I. Amare et desiderar le cose honeste è ueramente quello, che fa l'huomo illustre: perche tali amori, & desiderij fanno eccellente quella parte dell' huomo piu principale, per la qual è huomo, ouer quella, ch' è piu lontana da materia & oscurità, & piu propinqua alla diuina chiarezza, qual è l' anima intellettina, & è quella sola, che fra tutte le parti, & potenze humane, si puo schifare dalla brutta mortalità. cōsiste adūque l' amore, et desiderio dell' honesto in due ornamenti del nostro intelletto, cioè uirtù, & sapiēza: perche questi sono il fondamento della uera honestà, laqual precede all' uti-

DIALOGO I.

lità dell'utile, & alla diletatione del dilettabile, p' essere il dilettabile, principalmete nel sentimento utile, & nel p'sa m'eto, & l'honesto è nell'intelletto, che tutte l'altre potèze eccede, et p' essere l'honesto il fine, per il quale gli altri due sono ordinati perche l'utile è cercato per il dilettabile, che mediate le ricchezze et bene acquistati si puo godere i dilet ti de la natura humana. il dilettabile è p' sostentamento del corpo: il corpo è instrum'eto che serue à l'anima intellettiua nelle sue attioni di uirtu' et sapienza, tal che'l fine de l'huomo cōsiste nell'attioni honeste, uirtuose, & sapiēti, le quali tutte l'altre attioni humane precedono, & tutto l'al tro amore, & desiderio. SO. Tu hai mostrato l'eccellēza de l'honesto sopra il dilettabile et utile: ma il proposito nostro è uerso la differēza ch'è fra l'amore et il desiderio ne l'ho nesto, & come sono simigliati à quel che si truoua nel di lettabile & utile. PHI. Già ero p' dirtelo, se non m'interro peni: L'amor & il desiderio delle cose honeste è in parte si migliate à l'utile & dilettabile insieme, et in parte simile al dilettabile, & dissimile à l'utile, & in parte simile à l'utile & dissimile al dilettabile, et in altra parte dissimi le à tutti due. SO. Dichiarami ciascuna di queste parti se paratamēte. PHI. È simile l'honesto à li due altri utile et di lettabile nel desiderio: p'ch'è sempre di quel che m'aca: che cosi come si desiderano le cose utili & dilettabili quando m'acano, cosi si desidera la sapiēza, atti, et habiti uirtuosi, quādo nō s'hanno. & è tātō simile l'honesto al dilettabile in questo, che in tutti due parimēte si truoua l'amore col desiderio: p'che del medesimo modo che le cose dilettabili quādo si desiderano, s'amaro ancor che nō s'iseno hauute, cosi la sapiēza & uirtu, mentre che non s'hanno non sola

mente si desiderano, ma ancor s' amano. ma in questo l' honesto è dissimile à l' utile, anzi è cōtrario, che le cose del utile quãdo non s' hãno si desiderano & non s' amano. S O. Qual è la causa di questa simigliãza, che ha l' honesto col dilettabile, & della simigliãza che ha cō l' utile? che di ragione le cose honeste, come la uirtu, sapienza, quando non s' hanno non si debbono amare, ma ben si desiderano: che la uirtu & sapienza nostra, quando nō l' hauriamo, nō ha in se esere alcuno, ò sono della sorte della sanità nō hauuta, ò dele cose che nō hanno alcuno esser per il qual possono esser amate. P H I. L' utile quãdo non si possiede in atto, è totamēte alieno da chilo desidera, & p questo ancor che si troui et habbia l' essere, nō puo essere amato: ma in nãzi che dilettabile, come già t' ho detto, s' habbi realmēte, il desierio di quello produce una certa incitatione & un certo eser dilettabile nella fantasia, il quale è soggetto dell' amore: che quel poco essere è proprio dell' amante, in se medesimo, & nō m' aco anzi molto piu il desiderio della sapienza & uirtu', & cose honeste causano un certo modo d' essere di quelle cose nell' anima intellettiua: pò che il desiderare uirtu' & desiderare sapienza è propria sapienza, & è piu honesto desiderare: et questo tal essere nelle cose honeste che s' desiderano & nō s' hãno, è proprio in noi altri nella parte piu eccellēte, et pò è degno il desiderio di tal cosa d' essere accōpagnato da nō lento amore, di modo che piu amplamēt puo seguire l' esser desiderabile che si troua nell' honesto, che quel che si troua nel dilettabile, sì che in tutti due si riuoua il desio accōpagnato cō l' amore quãdo nō s' hãno, i quale nō si troua nell' utile. S O. Mi basta: dichiarami l' altre due parti che restano. P H I. Si cōfa l' ho

nesto cō l' uile nell' amor delle cose interamēte hauute &
 possedute: che si come le cose utili dipoi che si sono acquista
 te s' amano; così la sapiēza et uirtù delle cose honeste, dipoi
 che si posseggono, sono grandemēte amate, nella qual cosa
 l'honesto è dissimile al dilettabile: pche dipoi ch' el dilettabi
 le s' è hauuto, pffettamēte nō s' ama, ma piu presto suo. ueni
 re in odio et fastidio. adunque l'honesto è dissimile à tutti
 due, utile, et dilettabile, nō solamēte nell' essere accōpagnato
 sempre da l'amore, così quādo si desidera & nō s' ha, come
 quādo si ha & non si desidera (il che nō si troua in alcuno
 delli altri due) ma anchora è dissimile à loro in u' altra co
 sa & notabil proprietā, che la uirtù nelli altri due consiste
 nel mezzo dell' amare è desiderare: il superfluo delle cose
 delectabili et utili son gli estremi, da quali procedono tutti
 li maggior uitij humani. ma nelle cose honeste quāto l'a
 mor & desiderio è superfluo et sfrenato, tātō in è lauda
 bile & uirtuoso, et il poco di questo è uitio: ch' chi di tal a
 mor & desiderio fusse priuato, nō solamēte strebbe uitio
 so, ma ancora inhumano: pche l'honesto è il uero bene, et il
 bene (come dice il philosopho) è quel che tuti gli huomini
 desiderano, se bē ciascuno naturalmēte desueri sapere. SO.
 Altrimēti mi par hauere intesa questa dissimigliāza. PHI.
 In che modo? S O. Dicono, che dell' honesto l'estremo super
 fluo è uirtuoso; pche quāto piu si desidera, ma, & segue,
 tanto piu è uirtù: & l'estremo del poco è uitio: perche
 non è maggiore uitio, che lassare d'amare le cose honeste.
 nell' altre due utile et delectabile, si troua. l'opposito: pche
 la uirtù cōsiste nell' estremo del poco desiderare, amar et se
 guire le cose utili et delectabili, e' l' uitio cōsiste nell' estremo
 del molto cercarle, et nell' eccessiua sollicitudine di quelle.

di sorte, che la uirtù dell'honesto è nell'eccessiuo amore di quello, et il uitio nel poco amore; et la uirtù dell'utile et di lettabile è in amarli poco, & il uitio in amarli assai. PHI. in alcuna sorte d'huomini è uera questa tua sentēza; pche la uirtù dell'utile et dilettabile cōsiste nell'estremo del poco amarli et seguirli, ma nō è uera uniuersalmēte; pche cōmunemēte nella uita morale la uirtù di questi due cōsiste nella mediocrità, et nō in estremo alcuno; così come è uitio amare troppo l'utile, et dilettabile, così è uitio ancora il non amarlo, o p dire meglio, amarlo māco del bisogno, come di sopra t'ho detto. et li Peripatetici è bē uero che in quelli che seguono la uita contēplatiua et intellettuale, nella qual cōsiste l'ultima felicità, hanno p uitio la cura delle cose utili & il desiderio del dilettabile nō solo nell'eccesso, ma ancora nel mediocre, et la strettezza è necessaria p la intima contēplatione: pche a l'uso di quelli è nō poca impedimento, et il necessario suo cōsiste in molto māco, che nō fa quel de uirtuosi morali, secōdo prouano li Stoici; di modo, che nella uita morale la uirtù cōsiste nel mezzo delle cose utili & dilettabili, & nella uita contēplatiua cōsiste nell'estremo del poco utile et dilettabile, nella uita morale tutti due l'estremi son uitij, nella contēplatiua il uitio cōsiste solamente nel poco. SO. Conosco, come tutte due le sentēze hāno loco: ma dimmi la cāusa di questa dissimiglianza che si truoua fra l'honesto: l'utile, e'l dilettabile. PHI. La cāusa è questa, che si come il sfrenato appetito della diletatione, et l'insatiabil cupidità delle ricchezze sō quelle che mettono al fondo la nostra anima intellettiua, & nel loco della materia, et oscurano la mēte chiara cō la tenebrosa sensualità, così l'insatiabile et ardēte amor della sapiēza et uir

tu delle cose honeste, & quello che fa diuino il nostro intelletto humano, et il nostro fragil corpo uaso di corruttione conuertono in instrumēto d'angelica spiritualità. SO. La moderatione & mediocrità nelle cose utili & dilettabili non l'hai tu p'honeste? P.H.I. Poi che son uirtu, pche nō saranno ancor honeste? S.O. Adūque se sono honeste, l'estremo suo pche è uitio? che tu hai detto le cose honeste hauer la uirtu nell'eccesso, & nō nel poco, & ancor nella mediocrità: & dall'altra parte dici che della mediocrità dell'utile, & dilettabile l'eccesso è uirtu. questo parimēte è cōtradittione. P.H.I. Poi che hai sottile ingegno, procura di farlo sapiēte. La uirtu che si troua nell'utile & dilettabile, nō è per sua natura: pche la sensual diletatione, ouer la fantastica utilità delle cose esteriori che sono aliene da spiritualità intellettiua, qual è origine delle cose honeste, in quella quanto l'amore et desiderio è più eccellente, tātō la uirtu & honestà è più degna, ma l'utile e'l dilettabile solo possono hauer ragione intellettuale nella moderatiōe et mediocrità dell'amore et desiderio di quelle, che tal moderatione et mediocrità è solamēte la uirtu che in quella si troua, et mēcan do quel mezzo più ò meno è uitio nell'utile et dilettabile: pche questi tali amori spogliati di ragione sono cattui & uitiosi, & più presto d'animali bruti che d'huomini: & il mezzo che la ragione fa in questo è solamēte uero amore, & da quel mezzo si uerifica che quātō più eccessiuamēte si desidera, ama, et segue, tanto più ueramēte è uirtu, pche già tal desiderio nō è più diletatiōe, ne utilità, ma depēde dalla moderatione di quelle, ch'è uirtu intellettiua, et ueramēte è cosa honesta. SO. M'hai satisfatto delle differēze che si trouano nell'amare et desiderare le cose uolontarie, &

ho inteso la causa di tali differenze, ma io uoglio ancora sap-
per da te d'alcune cose amate et desiderate, di qual sorte del-
le tre sopradette specie d'amore sono, come e la sanita, i fi-
gliuoli il marito, la moglie, et ancora la potenza, il domi-
nio, l'impio, l'honore, la fama, et la gloria, che tutte son co-
se che s'amano et desiderano, et nõ e bẽ manifesto se sono
del genere dell'utile, o del dilettabile, o uero dell'honesto
che se bene in una parte paiono dilettabili p la diletatione
che si cõsegue in hauerle, dall'altra parte pare che nõ sie-
no, pche dipoi che si hãno et si possiedono ancor s'amano
senza uenire in satieta et fastidio, ilche piu presto parreb-
be delle cose utili et honeste che dilettabili. PHI. La sani-
ta ancor che consegua l'utile, pure il proprio suo e il de-
tabile: et non e incoueniente, che delle cose delectabili alcu-
ne ne sieno utili, cosi come dell'utili molte ne sono diletta-
bili, et in tutte due alcune si truouano honeste. la sanita, a
dũque principalmete ha del dilettabile cõueniente alla sua
diletatione, et nõ solamete e utile, ma ancora e honesto, et
p questo la satieta sua nõ e noiosa, ne mai uiene in fasti-
dio come l'altre cose puramete dilettabili, che quãdo si pos-
seggono nõ si stimano, comequãdo mãcano et si desiderão.
E un'altra causa ancora, p laquale la sanita nõ s'ha a noia,
ne uiene in fastidio: pche il sentimeto della sua diletatione
uõ e solamete appresso i sentimenti materiali esteriori, co-
me il gusto a modo delle cose che si mãgiano, o del tatto co-
me la carnal diletatione, o dell'odorato come gli odori li-
quali presto uẽgono in fastidio; ma ancora e appresso i sen-
timeti spirituali, che piu tardi si satiano, pche nõ cõsiste in
udire, come le dolci harmonie; et le soauuoci, ne ancora in
uedere come le belle et proportionate figure, anzi la dila-

DIALOGO I.

tatione della sanita si sente cō tutto il sentimēto humano, così del sentimēto esteriore, come interiore, et ancora nella fantasia, et quādo nō si ha, nō solamēte si desidera cō l'appetito sensitiuo, ma ancora cō la propria uolonta gouernata dalla ragione, di sorte ch'è una diletatione honesta, bē che p la cōtinua possessione suole essere māco stimata. S O. Mi basta quel che hai detto della sanita: et de figliuoli. PHI. Li figliuoli bēche qualche uolta sieno desiderati p l'utile, come è p la successione delle ricchezze, et per l'acquisto di quelle, niētedimanco l'amore suo et natural desiderio è ancor dilettabile, et però nō si truoua simigliāte nelli animali bruti, che le lor diletationi nō si stēdono se nō nelli cinque sentimēti esteriori sopranominati, che se bene il uedere & udire i figliuoli causa diletatione a padri, nō p questo il fine del suo desiderio è solamēte in hauerli, che la principal diletatione cōsiste nella fantasia et cogitatione, qual è spiritual potēza, che nō è quella de sentimēti esteriori, & per questo nō è la sua satieta fastidiosa, et maggiormēte che nō si desiderano sol cō il puro sensuale appetito, ma ancora cō la uolōta drizzata dalla mente rationale, qual è gouernatrice nō errante della natura, che, come dice il philosopho, mācando alli animali l'indiuiduale ppetuita, conoscendosi mortali, desiderano d'essere immortali almāco p li figliuoli, che è desiderio della possibile immortalita delli animali mortali: et p essere in questo differēte la diletatione de figliuoli all'altre cose dilettabili, segue che quādo si hāno nō uēgono in satieta fastidiosa, et in questo son simigliāti alla sanita, che nō solamēte p la possessione cessa l'amore, anzi dipoi che si sono hauuti s' amano et cōseruano cō efficace diligēza, et questo viene per il desiderio che gli resta della

futura immortalità, di sorte che la diletatione de figliuoli, p' essere honesta nelli huomini, ha la proprietá del continuo amor, che si truoua nelle cose honeste, come interuiene nella sanita. S O. Ho cōpreso quel che m'hai detto dell'amor de figliuoli: dimmi adesso dell'amore della moglie al marito, et del marito alla moglie. PHI. Manifesta cosa è, che l'amor de maritati è dilettabile, ma debbe essere cōgiunto cō l'honesto, et p' questa causa dipoi che s'è hauuta la diletatione, resta il reciproco amore sempre cōseruato, et cresce cōtinuamēte p' la natura delle cose honeste. Cōgiugnesi ancora nell'amore matrimoniale l'utile cō il dilettabile et honesto, p' riceuere cōtinuamēte gli maritati utile l'uno dell'altro, ilquale è una grã causa di far seguire l'amore infra di loro, tal che essendo l'amor matrimoniale dilettabile, si cōtinua p' la cōpagnia che ha cō l'honesto ò cō l'utile et cō tutti due insieme. S O. Dimmi hora del desiderio che hāno gli huomini della potēza, dominio, et imperio, di che sorte è, et come s'intitola l'amor di quelli. PHI. Amare et desiderare le potenze è del dilettabile cōgiunto cō l'utile: ma pche la sua diletatione nō è materiale quanto al sentimento, ma spirituale nella fantasia et cogitatione humana, et ancora p' essere cōgionta cō l'utile, però gli huomini che posseggono le potenze nō si satiano di quelle, anzi i regni, imperij, et dominij, dipoi che sono acquistati, s'amaro et conseruano cō astutia, et solitudine, nō pche habbino dell'honesto, che in uero in pochi di simili desiderij si truoua honesta, ma pche l'imaginatione humana, nella qual cōsiste la diletatione, nō si satia come li sentimenti materiali anzi di sua natura è poco satiabile, et tãto piu per essere, quelli desiderij nō manco dell'utile che del dilettabile, ilqua

le è causa d'amare tali dominij posseduti, et di conseruarli
 con grande solitudine, desiderando sempre crescerli cō cu-
 pidità insatiabile, & appetito sfrenato. S O. Mancami à
 sapere dell'honore, gloria, & fama, in qual delle tre sorti
 d'amore si deue collocare. P H I. L' honore è di due sorti. l'u-
 no falso et bastardo, et l'altro uero et legitimo. il bastardo è
 il lusinghiero della potentia, il legitimo è premio della uer-
 tu. l'honore bastardo, che li potenti desiderano & procura-
 no, è della sorte del dilettabile: ma pche la sua diletatione
 nō cōsiste nel satiabile sentimento, ma solamēte nell'insatia-
 bil fantasia, però nō interuiene in quella satieta alcuna, co-
 me accade nell'altre cose dilettabili, anzi se bene gli m'āca
 l'honesto, pche in effetto è aliena da ogni honesta, nō m'āco
 dipoi ch'è acquistato si cōtinua & conserua con desiderio
 d'insatiabile augumento. ma l'honore legitimo come che
 sia premio delle uertu honeste, se bene è di sua natura dilet-
 tabile, la sua diletatione è mescolata cō l'honesto, & per
 questo et p essere ancora il soggetto suo la smisurata fanta-
 sia, interuiene che, dipoi che s'è acquistata, s'ama et deside-
 ra l'augumento suo cō insatiabil desiderio, & nō si conten-
 ta la fantasia humana di conseguire l'honore et gloria per
 tutta la uita, ma ancora la desidera & procura largamen-
 te per dipoi la morte, laqual propriamēte si chiama fama.
 è ben uero, ancor che l'honore sia premio della uertu, non
 però è debito fine de gli atti honesti et uirtuosi, ne p quel-
 lo si debbe operare: pche la fine dell'honesto cōsiste nella p-
 fessione dell'anima intellettiua, la quale cō li uirtuosi atti
 si fa uera, netta, et chiara, & cō la sapientia si fa ornata di
 diuina pittura: però nō puo consistere nell'opinione de gli
 huomini che pōgono l'honore & la gloria nella memoria
 & scrittura

et scrittura che cōseruano la fama, ne manco debbe consistere il proprio fine della pura honesta nel fantastico diletto che piglia il glorioso della gloria, et il famoso della fama. questi son bene i premi, che debitamēte debbeno cōseguire i uirtuosi, ma nō il fine che li muoue à fare l'opere illustri. debbesi lodare la uirtu honesta, ma no si debbe operare la uirtu per essere lodato: et se ben li lodatori fanno crescere la uirtu, scemaria più presto quando essa lode fusse il fine p che si facesse; ma p la colligatione, che hanno tali delectationi cō l'honesto, sempre sono apprezzate, et amate, & sempre si desidera augumentarle. S O. Di quelle cose che t'ho domandato, son satisfatta, & conosco essere tutte della sorte del dilettabile fantastico; ma in alcune si mescola l'utile, & in alcune altre l'honesto, et in alcune tutti due, & per questo l'habito suo nō genera satietate ne fastidio. al presente mi resta à sapere da te dell'amicitia humana, et amor di uino, di che sorte sono, et di che conditione. PHI. L'amicitia de gli huomini qualche uolta è per l'utile, et qualche uolta per il dilettabile, ma questi nō sono perfetti amici, ne ferma amicitia: pche leuata l'occasione di tali amicitie, uoglio dire che cessando l'utile & la dilettatione, finiscono & dissolunsi le amicitie, che da quelle nascono. ma la uera amicitia humana è quella che è causa dell'honesto, & uinculo de le uirtu: perche tal uinculo è indissolubile, & genera amicitia ferma & interamente perfetta. questa è solamēte fra tutte l'amicitie humane la più commendata et lodata, & è causa di colligare gli amici in tanta humanita, che'l bene ò male proprio di ciascuno di loro è commune all'uno & l'altro, & qualche uolta diletta più il bene, et attrista il male all'amico, che al proprio patiente, & spesso piglia l' =

DIALOGO I.

huomo parte de gli affanni dell'amico per alleggerirlo di quelli, ò ueramente p soccorrerlo con l'amicitia nelle sue fatiche, che la cōpagnia nelle tribulationi è causa che m̃a-
 eo si sentono: et il philosopho diffinisce tali amicitie dicen-
 do, ch'el uero amico è un' altro se medesimo, per denotare
 che chi è, nella uera amicitia ha doppia uita costituita in
 due p̃sone, nella sua, & in quella dell'amico, tal che l'amī-
 co suo è un' altro se medesimo, et ciaſcuno di loro abbrac-
 cia in se due uite, insieme, la propria sua, et quella dell'amī-
 co, et cō eguale amore ama tutte due le persone, & pari-
 mēte cōserua tutte due le uite. et p questa causa cōmanda
 la sacra scrittura l'honestā amicitia dicēdo, Amarai il prof-
 simo come te medesimo. Vuole che l'amicitia sia di sorte,
 che si faccino uniti parimente, et un medesimo amore sia
 nell'animo di ciaſcuno de gli amici. et la causa di tale unio-
 ne et colligatione è la reciproca uirtu ò sapientia di tutti
 due gli amici, laquale p la sua spiritualità et alienatione
 da materia et astrattione delle cōditioni corporee rimuoue
 la diuersità delle p̃sone all'indiuinatione corporale, et ge-
 nera ne gli amici una propria essentia mentale cōseruata
 cō sapere et cō un amore et uolōta commune à tutti due,
 così priuata di diuersità et discrepantia, come se ueramēte
 il soggetto dell'amore fusse una sola anima et essentia con-
 seruata in due persone, et nō moltiplicata in quelle. & in
 ultimo dico questo, che l'amicitia honesta fa d'una ſona
 due, et di due una. SO. Dell'amicitia humana in poche pa-
 role m'hai detto assai cose. ueniamo à l'amor diuino, che
 desidero saper di quello, come del supremo & maggiore
 che sia. P H I. L'amor diuino non solamente ha dell'hone-
 sto, ma contiene in se l'honestà di tutte le cose & di tutto

L'amor di quelle, come che sia: pche la diuinità è principio mezzo, et fine di tutti gli atti honesti. S O. Se è principio, come puo essere fine, et ancor mezzo? PHI. È principio, per che dalla diuinità dipende l'anima intellettiua agente di tutte l'honestà humane, laquale nō è altro che un piccolo razzo dell'infinita chiarezza di Dio appropriato all'huomo p farlo rationale, immortale, et felice. et ancora questa anima intellettiua p uenire à fare le cose honeste bisogna che participi del lume diuino: pche non ostante che quella sia prodotta chiara, come razzo della luce diuina, p l'intēdimento della colligatione che tiene col corpo, & per essere offuscata dalla tenebrosità della materia, nō puo puenire all'illustri habiti della uirtù, et lucidi cōcetti della sapiētia, se nō ralluminata dalla luce diuina in tali atti & cōditiōni, che così come l'occhio, se ben da se è chiaro, nō è capace di uedere i colori, le figure, et altre cose uisibili, senza essere illuminato dalla luce del sole, laquale distribuita nel proprio occhio et nell'oggetto che si uede, et nella distītia, che è fra l'uno et l'altro, causa la uisione oculare attualmēte, così il nostro intelletto, se ben è chiaro da se, è di tal sorte impedito nelli atti honesti et sapienti dalla cōpagnia del rozzo corpo, et così offuscato, che glie' di bisogno essere illuminato dalla luce diuina; laquale reducēdolo dalla potētia all'atto, et illuminate le specie et le forme delle cose procedēti dall'atto cogitatiuo, quale è mezzo fra l'intelletto et le specie della fantasia, il fāno attualmēte intellettuale, prudente, et sapiente, inclinato à tutte le cose honeste, et renitente alle dishoneste; et leuandoli totalmente tutta la tenebrosità, resta lucido in atto perfettamente: si che nell'un modo & nell'altro il sommo Dio è principio, dalquale

tutte le cose honeste humane dependeno, così la potetia, come l'atto di quelle. et essendo il supremo Dio pura, somma bontà, honestà, et uirtu infinita, bisogna che tutte l'altre bontà, et uirtu dependino da lui, come da uero principio et causa di tutte le perfettioni. S O. Giusto è ch' l' principio delle cose honeste sia nel sommo fattore: ne in questo era dubbio alcuno: ma in che modo è mezzo, & fine di quelle? P H I. La più diuinità è mezzo à ridurre ad effetto ogni atto uirtuoso & honesto: perche essendo la prouidenza diuina appropriata con maggior specialità à quelli, che partecipano delle diuine uirtu, & tanto più particolarmente, quanto più partecipano di quelle, nò è dubbio che non sieno gràde mente adiutrici nell' opera di tali uirtu, dādo aiuto à quelli tali uirtuosi p conseguire gli atti honesti & riducerli à perfettione. ancora è mezzo in tali atti in un' altro modo: pche come cōtiene in se tutte le uirtu et eccellenze, è essempio imitatio di tutti quelli che cercano operare uirtuosamente. qual maggior pietà & clemenza, che quella della diuinità? qual maggior liberalità che quella, che di se fa parte à ogni cosa prodotta? qual più intiera giustitia, che quella del suo gouerno? qual maggior bontà, più ferma uerità, più profonda sapiēza, più diligēte prudēza, che quella che conosciamo essere nella diuinità? nò pche la conosciamo se cōdo l' essere che ha in se medesima, ma p l' opere sue, che uediamo nella creatione et cōseruatione delle creature dell' uniuerso, di modo che chi considera nelle uirtu diuine, l'imitatione di quelle è uia & mezzo à tirarci à tutti gli atti honesti et uirtuosi, et à tutti i sauij cōcetti, à quali l' humana cōditiōe puo arriuare; che nò solamēte Dio è padre à noi nella generatione, ma maestro et marauiglioso amministra

tore, per attraherci à tutte le cose honeste mediante li suoi chiari & manifesti essemi. SO. Mi piace molto che l' onni potete Dio nō solamente sia principio d' ogni ben nostro, ma ancor mezzo. uorria sapere in che modo è fine. PHI. Solo Dio è fine regolato di tutti gli atti humani: perche l' utile è p' acquistare il conueniente dilettabile, & la necessaria di lettatione è p' la suslétatione humana, la quale è per la perfettione dell' anima, & questa si fa p'fetta primamēte con l' habito uirtuoso, & dipoi di quello uenendo alla uera sapiēza, il fine della quale è il conoscere Dio, quale è somma sapiētia, somma bontà, & origine d' ogni bene. et questo tale conoscimēto causa in noi immēso amore pieno di eccellenza & honestà: pche tanto è amata la cosa honestamente, quāto è conosciuta p' buona; & lo amore di Dio debbe eccedere ogni altro amore honesto, & atto uirtuoso. SO. Io ho inteso che altra uolta hai detto, che p' essere infinito, et in tutta p'fettione, nō si puo conoscere dalla mēte humana, la quale è in ogni cosa finita et terminata: pche quello che si conosce si debbe cōprēdere. et come si cōprēdera l' infinito dal finito, & l' immēso dal poco? & nō potendosi conoscere, come si potrà amare? che tu hai detto che la cosa buona bisogna conoscerla prima, che s' ami. PHI. L' immēso Dio t'āto s' ama, quāto si conosce: & così come da gli huomini interamēte nō puo esser conosciuto, ne ancor la sua sapiētia dalla gēte humana, così nō puo interamēte essere amato in quel grado da gli huomini, che dalla parte sua si conuiene: ne la nostra uolōtà è capace di così eccessiuo amore, ma della nostra mēte è conoscere secōdo la possibilità del conoscere, ma nō secōdo l' immēsa eccellenza del conosciuto: ne la nostra uolontà ama secondo che lui è degno d' es-

sere amato, ma quãto si puo estendere in lui nell'atto amatorio. S O. Si puo ancor conoscere la cosa che per il conoscente non si cõprenda? P H I. Basta che si comprenda quella parte che della cosa si conosce: che il conosciuto si comprenda dal conoscẽte secõdo il potere del conoscẽte, & non secõdo quello del conosciuto. nõ uedi tu che s'impr me & cõprende la forma dell'huomo nel specchio, non secondo il pfecto essere humano, ma secondo la capacita et forza della pfectione del specchio, il quale è solamente figuratiuo, et nõ essenziale? il fuoco è cõpreso dall'occhio, non secondo la sua ardente natura, che se cosi fusse l'abbruggiaria, ma solamente secondo il colore et figura sua. & qual maggiore essemplio che essere cõpreso il grãde hemisperio del cielo da si piccola parte come è l'occhio? uedi che è tanta la sua piccolezza, che si troua alcun sauio che crede essere indiuisibile, senza poter ricuere alcuna diuisione naturale. però l'occhio cõprende le cose secondo la sua forza oculare, sua grãdezza, & sua natura, ma nõ secondo la cõditione delle cose uiste in se medesimo: & di questa sorte comprende il nostro piccolo intelletto l'infinito Dio, secondo la capacità et forza intelligibile humana, ma nõ secõdo il pelago senza fondo della diuina esistẽtia, et immensa sapiẽtia, alla qual cognitiõe segue et respõde l'amor di Dio cõforme all'habilità della uolõtã humana, ma nõ proportionata all'infinita bõtã di esso ottimo Dio. S O. Dimmi, se in questo amor di Dio si mescola desiderio. P H I. Anzi nõ è mai spogliato l'amor diuino d'ardente desiderio, il qual è d'acquistare quel che manca del conoscimento diuino, di tal modo che crescẽdo il conoscimẽto, cresce l'amore della diuinità conosciuta, che eccedẽdo l'essentia diuina il conoscimẽto humano in infi-

nita proportione, et nõ mächò la sua bontà l'amor che gli humani gli portano però resta all'huomo sèpre felice ardētissimo, & sfrenatissimo desiderio di crescere sèpre il conoscimēto et amor diuino. delqual crescimēto l'huomo ha sèpre possibilità dalla parte dell'oggetto conosciuto et amato: benchè dalla parte sua potria esser fussero determinati tali effetti in quel grado che l'huomo piu innanzi nõ puo arri- uare, ouero che ancor dipoi dell'essere nell'ultimo grado li resta impressione di desiderio, per sapere quel che gli mächè sèza posservi mai peruenire, ancor che fusse beato, per l'ec- cellenza dell'animo oggetto sopra la potenza et habito hu- mano. benchè tal restate desiderio ne beati nõ debbe causa- re passione per il mächamento, poi che nõ è in possibilità hu- mana hauer piu, anzi gli da somma diletatione l'essere uenuti nell'estremo della sua possibilità, et nel conoscimen- to, et amor diuino. SO. Poi che siamo uenuti à questo, uor- ria saper in che modo consiste questa beatitudine humana. PHI. Diuerse sono state l'opinioni de glihuomini nel sugget- to della felicità. molti l'hanno posto nell'utile, & possessio- ne di beni della fortuna, & abbondanza di quelli, fin che dura la uita. ma la falsità di questa opinione è manifesta: perche simili beni esteriori sono causati per l'interiori, di mo- do, che questi dependono da quelli, et la felicità debbe cõsi- stere nelli piu eccellenti, et questa felicità è fine dell'altre, et non per niun'altro fine, ma tutti sono per questo, massime, che simili beni esteriori sono in potere della fortuna, & la felicità debbe essere in potere dell'huomo. alcuni altri hã- no hauuta diuersa opinione, dicēdo, che la beatitudine cõsi- ste nel dilettabile: & questi sono gli Epicurei, quali tengo- no la mortalità dell'anima, et niuna cosa credono essere fe

lice nell'huomo, eccetto la diletatione in qual si uoglia modo. ma la falsità di questa loro opinione nō è ancora occulta: perche il dilettabile corrompe se medesimo quando uiene in satietà & fastidio, & la felicità da intiero contentamento, & perfetta satisfattione, & di sopra habbiamo detto che'l fine del dilettabile è l'honesto, et la felicità nō è per altro fine, anzi è causa finale d'ogn'altra cosa, si che senza dubio la felicità cōsiste nelle cose honeste, & nelli atti, et habiti dell'anima intellettua, qual sono li più eccellēti, & fine dell'altri habiti humani, et sono quelli, mediāte li quali l'huomo è huomo, & di più eccellēza, che niun' altro animale. S O. Quāti, & quali sono questi habiti delli atti intellettuali. P H I. Dico che son cinque, Arte, Prudenza, intelletto, Scienza, & Sapienza. S O. In che modo le diffinisci? P H I. L'arte è habito delle cose da farsi secondo la ragione, & sono quelle, che si fanno con le mani, & con opera corporale, & in questo habito s'intercludeno tutte l'arti mecaniche, nelle quali s'adopera l'instrumēto corporale. La prudēza è habito delli atti agibili secōdo la ragione, & cōsiste nell'opera de buoni costumi humani, et in questa s'interclude tutte le uirtù, che s'operano mediante la uolōtà, & gli effetti uolontarij d'amore, & desiderio: l'intelletto del quale è principio di sapere, quali habiti sono conosciuti, & cōcessi da tutti naturalmēte, quando li uocabuli sono intesi, come è quello, che'l bene si debbe procurare, et il male fuggire, & che li cōtrarij non possono stare insieme, & altri simili, nei quali la potēza intellettua s'opera nel suo primo essere. La sciēza è habito della cognitione, & cōclusionē, qual si genera dalli sopradetti principij, & in questa s'interclude le sette arti liberali, nella quale s'opera l'intel

letto nel mezzo del suo essere. La sapienza è habito di tutte due insieme, che è di principio, & di cōclusione di tutte le cose, che hanno essere. questa sola arriua al conoscimento più alto delle cose spirituali, & li Greci la chiamano theologia, che uol dire scienza diuina: & chiamossi prima philosophia, per essere capo di tutte le sciēze & il nostro intelletto s'opera in questa nel suo ultimo, & più p̄fetto essere.

SO. La felicità in quale di questi due habiti uerī consistes?

PHI. Manifesto è, che nō cōsiste in arte, ne in cose artificiali, che più presto leuano la felicità, che la procacciano: ma cōsiste la beatitudine nelli altri habiti, gli atti de quali s'inchudeno in uirtù, o sapienza, nelle quali ueramente la felicità cōsiste. SO. Dimmi più particolarmente, in qual di queste due cōsiste ultimamente la felicità, o nella uirtù, o nella sapienza.

PHI. Le uirtù morali sono uie necessarie per la felicità, ma il proprio soggetto di quelle è la sapienza, la quale nō saria possibile hauerla senza le uirtù morali, che chi nō ha uirtù nō può essere sapiente, così come il sauiο non può essere priuato di uirtù, di modo, che la uirtù è la uia della sapienza, & lei il loco della felicità. SO. Molte sono le sorti del sapere, & diuerse sono le sciēze, secondo la moltitudine delle cose acquistate, et la diuersità, et modo, che sono conosciute dall' intelletto. dimmi adunque, in quali, & in quante cōsiste la felicità, s'è in conoscere tutte le cose, che si trouano, o in parte di quelle, o se cōsiste nella cognitione d'una cosa sola, et qual potria esser quella cosa, che la sua sola cognitione fa il nostro intelletto felice. PHI. Furono alcuni sapiēti, che stimarono consistere la felicità nella cognitione di tutte le sciēze delle cose, & in tutte senza macarne alcuna. SO. Che ragione mostrano in cōfirmatione della loro

opinione? PHI. Dicono, che'l nostro intelletto è in principio, & pura potèza d'intèdere, la qual potenza nò è determinata ad alcuna sorte di cose, ma è comune, & uniuersale à tutte: et (come dice Aristotile) la natura del nostro intelletto è possibile à intèdere, et riceuere ogni cosa, come la natura dell'intelletto agète, ch'è quello, che fa le simili intellettine, & illumina di quelle il nostro intelletto, et ti fa far ogni cosa intellettuale, & illumina, & imprime ogni cosa nell'intelletto passibile, et nò è altro, che essere ridotto dal la sua tenebrosa potèza all'atto illuminato per l'intelletto agète. segue, che sua ultima pfettione, et sua felicità debbi consistere nell'essere intieramète ridotto di potèza in atto di tutte le cose, che hāno essere: pche essendo esso in potenza à tutte, debbe esser la sua pfettione, & felicità in conoscerle tutte, di sorte, che niuna potèza, ne mancamento resti in lui: & questa è l'ultima beatitudine, & felice fine dell'intelletto humano, nel qual fine dicono, che'l nostro intelletto è priuato in tutto di potèza, et è fatto attuale, & in tutte le cose s'unisce, & conuerte nel suo intelletto agente illuminante, p la remotiōe della potèza, qual causa la sua diuersità, et in questo modo l'intelletto passibile si fa puro in atto, laquale unione è ultima perfettione, et la uera beatitudine: et questa si chiama felice copulatione dell'intelletto passibile cō l'intelletto agète. SO. Questa loro ragione nò mi pare māco efficace, che alta, ma piu presto mi pare, che inferisca il nò esser della beatitudine che'l modo dell'esser suo. PHI. Perche? SO. Perche se nò puo esser l'huomo beato, fin che nò habbiconosciuto tutte le cose, nò potrà mai essere: ch'è quasi impossibile un'huomo uenire in cognitiōe di tutte le cose, che sono, p la breuità della uita humana, et la di-

uersità delle cose dell'uniuerso. PHI. Vero è, che dici, et manifestamente è impossibile, che un'huomo conosca tutte le cose, et ciascuna p se separatamente: pche in diuerse parti della terra si truoua tate diuerse sorti di piatte, et d'animali terrestri, et uolatili, et altri misti nō animali, che un'huomo nō puo scorrere tutto il cerchio della terra p conoscerli, & uederli tutti, & molto meno quādo potesse uedere il mare, & sua profondità, nella quale si trouano molte piu specie d'animali, che nella terra, tanto che si dubita di qual si truoui piu numero al mōdo, ò di occhi, ò di peli, per che si stima nō essere māco il numero delli occhi delli animali marini, che'l numero de peli delli animali terrestri. ne fa bisogno esplicare l'incōprensibil conoscimēto delle cose celesti, ne del numero delle stelle dell'ottaua sphaera, ne della natura, & proprietā di ciascuna, la moltitudine delle quali formano quarātaotto figure celesti, delle quali dodici sono nel Zodiaco, ch'è la uia, p la quale il Sole fa il suo corso, et uintiuna figura sono alla parte settentrionale dell'equinottio fino al polo artico manifesto à noi altri, qual chiamano tramontana: & l'altre quindici figure, che restano, sono quelle, che noi altri possiamo ueder nelle parti meridionali dalla linea equinottiale fino al polo antartico à noi altri occulto. et nō è dubio, che in quella parte meridionale circa del polo si trouano molte altre stelle in alcune figure à noi altri incognite, p esser sēpre sotto il nostro hemisferio, del qual siamo stati migliara d'anni ignorati, bēche al presēte se n'habbia qualche notitia, p la nuoua nauigatione de Portughesi, e Spagnuoli. ne bisogna esprimere quel, che nō sappiamo del mōdo spirituale, intellettuale, et angelico, et delle cose diuine, delle quali nostra cognitione è mi

nore, ch'una goccia d'acqua in cōparatiōe di tutto il mare Oceano. et lasso ancor di dire quāte cose sono di quelle, che uediamo, che nō le sappiamo, et ancor delle proprie nostre, tātō che si truoua, chi dice le proprie differēze essere à noi altri ignorāti. ma almāco non si dubita essere molte cose nel mōdo, che nō le possiamo uedere ne sentire, & per questo non le possiamo intēdere, che (come dice il philosopho) niuna cosa è nell'intelletto, che prima nō sia nel sentimēto. S O. Come nō uedi tu, che le cose spirituali s'apprendono p l'intelletto, senza essere mai uiste, ò sentite? P H I. Le cose spirituali sono tutte intelletto, & l'intellettual luce è nell'intelletto nostro, come è in se medesima, per unione, et per propria natura, ma è come le cose sensate, che hauēdo bisogno dell'intelletto p l'opera dell'intellettione si riceuono in quello, come una cosa nell'altra si riceue: che, p essere tutte materiali, cō uerità si dice, che nō possono essere nell'intelletto, se prima nō si trouano nel senso, che materialmente le conosce. S O. Tutti quelli, che intēdono le cose spirituali, credi tu che l'intēdino p quella unità, & proprietā, che hanno cō il nostro intelletto. P H I. Nō dico questo, se bene è questa la perfetta congiūtiōe delle cose spirituali. si troua un'altro modo ancora, che si conoscono le cose spirituali p gl'effetti uisti, ò sentiti, come uedi, che p il cōtinuo mouimento del cielo si conosce, che il motore nō è corpo ne uirtu corporea, ma intelletto spirituale separato da materia, si che se l'effetto del suo mouimēto nō fusse prima nel sentimēto, non saria conosciuto. Dopo questa cognitione ne uiene un'altra più pfecta delle cose spirituali, che si fa intendendo il nostro intelletto, la sciēza intellettuale in se medesima trouādosì in atto, per la idētita della natura, & unio

ne sensuale che ha cō le cose spirituali. S O. Intēdo questo. nō lassiamo il filo. tu dici, che la beatitudine nō puo cōsistere nel conoscimento di tutte le cose: pche è impossibile. uorria sapere come alcuni huomini sanij habbino dato loco à tale impossibilita, nō possendo cōsistere in quella la felicità humana. P H I. Quei tali nō intēdono cōsistere la beatitudine nella cognitione di tutte le cose particolari distribuite mente, ma chiamano sapere tutte le cose, il sapere di tutte le sciēze, che trattano di tutte le cose, in uno certo ordine, et uniuersalita, che dando notitia della ragione di tutte le cose, et di tutte le sorti dell'essere suo, dāno uniuersal conoscimento di tutte, se bene alcune particolarmente nō si trouano nel sentimēto. S O. Et questo conoscimento di tutte le scienze è possibile che l'habbi un huomo? P H I. La possibilita di questo è molto lōtana: onde il philosopho dice, che tutte le scienze da una parte sono facili da trouarsi, et dall'altra difficili. sono facili in tutti gli huomini, & difficili in un solo, & se pure si trouassero, la felicità nō puo cōsistere in conoscimēto di molte, et diuerse cose insieme: pche (come il philosopho dice) la felicità nō cōsiste in habito di cognitione, ma nell'atto di quello: che'l sapiente quādo dorme, nō è felice, ma quando fruisce: & gode dell'intelligēza è felice. adūque se così è, in uno solo atto d'intendere di necessita cōsiste la beatitudine: pche se bene si possono tenere insieme molti habiti di sciēza, nō però si puo attualmente intendere piu, che una cosa sola, di modo, che la felicità nō in tutte, ne in molte, ò diuerse cose conosciute puo cōsistere, ma solamēte in cognitione d'una cosa sola bisogna che cōsista. È ben uero, che p uenire all' beatitudine, bisogna prima grāde perfettione in tutte le scienze, così nell'arte del

dimostrare, et diuidere la uerita dal falso in ogni intelli-
 genza, & discorso, la quale si chiama logica, come nella
 philosophia morale, ò nell'usare della prudẽza et della uir-
 tu agibile, come ancora nella philosophia naturale, che è
 della natura di tutte le cose, che hãno mouimento, muta-
 tione, ò alteratione, come ancora nella philosophia mathe-
 matica, quale è delle cose, che hãno quantita ò numerabi-
 le, ò mensurabile: la quale se si conosce di numero assolu-
 to, fa la sciẽza dell'arismetica; et se è di numero di uoci, fa
 la sciẽza della musica; et essendo di misura assoluta, fa la
 scienza della geometria; et se tratta della misura de cor-
 pi celesti, et suoi mouimẽti, fa la sciẽza dell'astrologia. et so-
 pra tutto bisogna essere pfetto in quella parte della dottri-
 na, che è piu prossima alla felice cõgiuntione, la quale è la
 prima philosophia, che sola si chiama sapienza: et questa
 tratta di tutte le cose, che hãno essere, et di quelle intende
 piu principalmente, quãto maggior, et piu eccellente essere
 hãno. questa sola dottrina tratta delle cose spirituali, et eter-
 ne, l'essere delle quali circa la natura è molto maggiore, et
 piu conosciuto, che l'essere delle cose corporee, et corrottibi-
 li, bẽche sieno manco conosciute da noi altri, che le corpo-
 ree, p nò potersi cõprendere da nostri sensi, come quelle. tal
 che il nostro intelletto è nella cognitione come l'occhio del
 spiritello alla luce et cose uisibili, che la luce del sole che in
 se è la piu chiara nò la puo uedere, pche il suo occhio non
 è bastate a tanta chiarezza, et uede il lustro della notte,
 che gli è proportionato. questa sapienza et prima philoso-
 phia è quella, che arriua al conoscimento delle cose diuine
 possibili all'humano intelletto: & questa causa si chiama
 theologia, che uuol dire sermone di Dio, di sorte che il sape

re delle diuerse scienze è necessario p la felicità, ma essa
nō cōsiste già in quelle, anzi in una p̄fettissima cognitione
d'una cosa sola. SO. Dichiarami, che cognitione è questa, et
di che cosa, che sola fa l'huomo beato: che sia qual si uoglia.
d me pare strano che habbi a precedere in causa della fe-
licità la cognitione della parte alla cognitione del tutto:
che quella prima ragione, p la quale cōcludesti cōsistere la
felicità nell'attuale conoscimēto di tutte le cose, ò sciēze,
nelle quali nostro intelletto è in potēza, mi pare, che cōclu-
da, che essendo quello in potenza, tutta la sua beatitudine
debbe cōsistere in conoscerle tutte in atto: et se così è, come
puo essere felice cō una sola cognitione, come tu dici? PHI.
Gli argomēti tuoi cōcludeno, ma le ragioni dimostrano piu
come la uerità nō puo essere cōtraria della uerità, et biso-
gna dar luogo all' uno ò all' altro: et debbi intēdere, che la
felicità cōsiste nel conoscere una cosa sola, che nel conscia-
mēto di tutte ciascuna p se diuissimēte nō puo cōsistere, an-
zi tutte insieme in uno conoscimēto d'una sola cosa, nella
quale sono tutte le cose dell'uniuerso, et quella conosciuta
si conoscono tutte insieme in uno atto, et in maggiore p̄fet-
tione, che se fussero conosciute ciascuna da p se diuissimēte.
SO. Qual è questa cosa che essendo solamēte una, è tutte
le cose insieme? PHI. L'intelletto di sua propria natura nō
ha un' essenza segnalata, ma è tutte le cose: et se è intellet-
to possibile, è tutte le cose in potēza: che la sua propria es-
sēza nō è altro, che l'intēdere di tutte le cose in potēza: et
se è intelletto in atto, puro essere, et pura forma, cōtiene in
se tutti li gradi dell'essere, et delle forme, et de gli atti dell'u-
niuerso, tutti insieme, ò essere, ò unita, et ò pura simplicità, di
modo, che chi lo puo conoscere uedēdolo ò essere, conosce ò una

sola uisione, et semplicissima cognitione tutto l'esser di tutte le cose dell'uniuerso insieme, in molta maggiore p̄fettione, et purità intellettuale di quelle che si trouano in se medesime: p̄che le cose materiali hanno molto più perfetto essere nell'attuale intelletto, che in quello che hāno in se proprio: si che cō il solo conoscimento dell'attuale intelletto si conosce il tutto delle scienze e delle cose, et si fa l'huomo beato. S. O. Dichiarami adūque, che intelletto è questo che conoscendosi causa la beatitudine. PHI. Tengono alcuni che sia l'intelletto agente, che, copulandosi cō il nostro intelletto possibile, ueggono tutte le cose in atto insieme cō una sola uisione spirituale et clarissima, p̄ laquale si fa beata. Altri dicono, che la beatitudine è quādo il nostro intelletto illumina to totalmēte dalla copulatione dell'intelletto agente è fatto tutto attuale senza potenza, et uede in se medesimo secondo sua infima essenza intellettiua, nella quale sono: et uede tutte le cose spiritualmēte; et in uno et medesimo intelligente la cosa intesa, et l'atto dell'intellettione, senza alcuna differenza, ne diuersità di scienza. Ancora questi dicono, che quādo in tal modo il nostro intelletto è essentiat, si fa et resta uno medesimo essentialmente cō l'intelletto agente senza restare in loro alcuna diuisione, ò moltiplicatione. et in questi modi ragionano della felicità i più chiari philosophi: et largo saria, ma nō proportionato al nostro parlare, il dire quello che adducono in pro et in cōtra: ma quello, ch'io ti dirò, è, che gli altri che più cōtēplano la diuinità dicono (et io cō quelli insieme) che l'intelletto attuale, che illumina il nostro possibile, è l'altissimo Dio, et così tengono p̄ certo, che la beatitudine cōsiste nella cognitione dell'intelletto diuino, nel quale sono tutte le cose primamēte,

et più

Et piu perfettamente, che in alcuno intelletto creato, pche in quello sono tutte le cose essentialmente, non solamente per ragione d'intelletto, ma ancor causalmente, come in prima et assoluta causa di tutte le cose che sono, di modo ch'è la causa che le produce, la mente che le conduce, la fortuna che l'informa, et p il fine che l'indirizza son fatte, et da lui uengono, et in lui ultimamente ritornano come in ultimo et uero fine et commune felicità: et è il primo essere: et p sua participatione tutte le cose sono. lui è il puro atto, lui il supremo intelletto, dal quale ogni intelletto, atto, forma, et perfettione dipende, et a quello tutte s'indirizzano, come a pfettissimo fine, et in esso spiritualmēte stanno senza diuisione o multiplicatione alcuna, anzi in semplicissima unita. esso è il uero felice. tutti hanno bisogno di lui, et lui di niuno: uedendo se medesimo, tutti conosce, et uedēdo è da se uisto, et la sua uisione tutta è somma unita a chi il puo uedere: et se bē nō è capace, conosce di quello quanto è capace. et uedendo l'intelletto humano, o angelico secondo la sua capacita, et uirtu, tutte le cose insieme in somma perfettione, partecipa la sua felicità, Et per quella si fa, et resta felice, secondo il grado del suo essere. Nō ti dirò piu di questo: perche la qualita della nostra narratione nol consente, ne ancor la lingua humana è sufficiente a esprimere perfettamente quello, che l'intelletto in questo sente, ne per le uoci corporali si puo esprimere l'intellettual purita delle cose diuine. basta che sappi, che la nostra felicità cōsiste nel conoscimento, Et uisione diuina, nella quale tutte le cose perfettissimamente si ueggono. S O. Nō ti dimādarò piu di questo caso, che mi pare basti in quanto alle mie forze, se già nō è superfluo. ma un dubio m'oc

corre, ch'io ho inteso altre uolte, che la felicità nō consiste precisamente in conoscere Dio, ma in amarlo, et fruirlo con diletatione. PHI. Essendo Dio il uero, et solo oggetto della nostra felicità, noialtri l'amiamo cō conoscimento, et amor. et li sapienti furono diuersi in questi due atti, cioè s'el proprio atto della felicità è conoscere Dio, ouero amarlo: & à te deue bastare il sapere, che l'uno, et l'altro atto, fa bisogno nella beatitudine. SO. Vorria sapere la ragione, che ha mosso ciascuno dell'inuentori di queste due sentenze. PHI. Quelli, che tengono, che la felicità cōsista in amare Dio, fā no questa ragione, che la beatitudine cōsiste nell'ultimo atto, che la nostra anima opera uerso dī Dio, per essere quello l'ultimo fine humano: et come sia, che prima bisogna conoscerlo, et dipoi amarlo, ne segue, che nō nel conoscimento; ma nell'amor di Dio, che è l'ultimo atto, cōsiste la felicità. S'aiutano ancora della diletatione, che è principale nella felicità, la quale è della uolontà. onde dicono, che il uero atto felice è uolontario, cioè l'amore, nel quale cōsiste la diletatione, et nō nell'atto intellettuale: pche nō partecipa così della diletatione. gli altri in cōtrario fanno questa ragione, et dicono, che la felicità cōsiste nell'atto della principale, et piu spirituale potenza dell'anima nostra: & come sia, che l'intellettiua potenza è piu principale, che la uolontà, et piu astratta da materia, ne segue, che la beatitudine nō cōsiste nell'atto della uolontà, che è amarlo; ma dicono, che al conoscimento seguono l'amor, & la diletatione, come accessorie, ma che nō sono il fin principale. SO. Non manco efficace mi pare l'una ragione, che l'altra: pur uorria sapere la tua determinatione. PHI. È difficile cercare di terminare una cosa tanto disputata da gli antichi philosophi, et

moderni theologi: ma per contentarti, sol questo ti uoglio dire in questa nostra narratione, cō la quale m'hai desuiato dal dirti, come desideri l'afflittione del mio animo uerso di te. S O. Di questo solamente: et dipoi, che faremo satij delle cose diuine, piu puramente potremo parlare della nostra amicitia humana. P H I. Fra le propositioni, che sono uere, et necessarie, l'una è, che la felicità consiste nell'ultimo atto dell'anima, come in uero fine; l'altra è, che consiste nell'atto della piu nobile, & spirital potenza dell'anima, & questa è l'intellettua. ancor nō si puo negare, che l'amore presuppone conoscimento, ma non per questo segue, che l'amore sia l'ultimo atto dell'anima. perche tu poi sapere, che di Dio tutte le cose amate, et desiderate si trouano di due sorti di conoscere: l'una è innanzi dell'amore causato da quella, la quale nō è cognitione perfettamente unitiua; l'altra è dipoi dell'amore, dall'amore causata, la qual cognitione unitiua è fruttione di pfecta unione: che'l primo conoscimento del pane, fa che l'ami, & desideri, chi ha fame: che se prima nō lo conoscesse essemplarmente, nō lo potria amare, et desiderare. & mediante questo amore, & desiderio, ueniamo alla uera cognitione unitiua del pane, la qual è, quando in atto si mangia, che la uera cognitione del pane è gustarlo. cosi accade dell'huomo con la dōna, che conoscendola essemplarmente s'ama, & desidera, & dall'amore si uiene al conoscimento unitiuo, che è il fine del desiderio: et cosi è in ogni altra cosa amata et desiderata, che in tutte l'amore, & desiderio è mezzo, che ci leua dall'imperfetto conoscimento alla perfetta unita, che è il uero fine d'amore, et desiderio, quali sono affetti della uolontà, che fanno della diuina cognitione, fruttione dico

gnitione perfetta, & unita & quando intenderai questa naturalita intrinseca, conoscerai, che non sono lontani dal mentale desiderio, ne si discostano dall' amore mentale, se bene l'hauiamo di sopra in soggetto commune altrimenti esplicato; di modo, che l' amore ueramente si puo diffinire, che sia desiderio di godere cò unione la cosa conosciuta per buona. et ancor, che il desiderio, come altra uolta t'ho detto, presupponga assentia della cosa desiderata, hora ti dico, che quãdo bene la cosa buona sia, et si possiegga, si puo in ogni modo desiderare, non d'hauerla poi che è hauuta, ma di fruirla con unione conosciutua: et questa futura fruitio ne si puo desiderare, perche ancor non è. Questo tal desiderio si chiama amore, & è di cose non hauute, che si desiderano hauere, oueramente dell' hauute, che si desiderano godere con unione: & l'uno & l'altro propriamente si chiama desiderio, ma il secondo piu propriamente amore, di sorte, che diffiniamo l'amor desiderio di fruire con unione, oueramente desiderio di còuertirsi con unione nella cosa amata: & tornido all'intento nostro dirò, che prima quel conoscimento debbe essere di Dio, secondo che si puo hauere di cosa tanto immensa, & tanto alta: & conoscendo noi altri la sua perfettione, perche non bastiamo à conoscerla intieramente, l'amiamo, desiderando fruirla con unione conosciutua, la piu perfetta, che sia possibile. questo tanto amore, & desiderio fa, che siamo astratti in tanta contemplatione, che'l nostro intelletto si uiene à solleuare, in modo, che illuminato d'una singulare gratia diuina, arriua à conoscere piu alto, che l'humano potere, & l'humana speculatione; & uiene in una tal unione, & copulatione col sommo Dio, che piu presto si conosce nostro intelletto esse

re ragione, et parte diuina, che intelletto in forma humana; & alhora si satia il desiderio suo, et l'amore con molto maggiore satisfattione di quella, che haueua nel primo conoscimento, et nel precedente amore. & bene potria essere, che restasse l'amore, & il desiderio, non di hauere il conoscimento unitiuo, che gia l'ha hauuto, ma di continuare la fruitione di tal unione diuina, che e' uerissimo amore: & ancora non affirmaria, che si senta diletatione in quello atto beato, eccetto in tempo, che s'acquista. perche alhora si ha diletatione per acquistare la cosa desiderata, che mancua: che la maggior parte delle diletationi sono per remedio del mancamento, & per l'acquisto della cosa desiderata: ma fruendo l'atto della felice unione, non resta impressione alcuna di diffetto, anzi una intiera satisfattione d'unita, la quale e' sopra ogni diletatione, allegrezza, & gaudio. & in conclusione ti dico, che la felicità non consiste in quello atto conoscitiuo di Dio, il quale conduce l'amore; ne consiste nell'amore, che a tal cognitione succede, ma sol consiste nell'atto copulatiuo dell'intima, & unita cognitione diuina, che e' la somma perfettione dell'intelletto creato, & quello e' l'ultimo atto, & beato fine, nel quale piu presto si troua diuino, che humano. et per questo la sacra scrittura dipoi, che ci ammonisce, che habbiamo conoscere la pfetta, et pura unita di Dio, et dipoi, che debbiamo amarlo piu, che l'utile della cupidità, et piu, che il dilettabile dell'appetito, et piu, che ogni altro honesto dell'anima, et uolontà rationale, dice per ultimo fine. Per tanto cō esso Dio ui copulate. et in un'altra parte promettendo l'ultima felicità solamente dice, Et con esso Dio ui copularete: senza promettere nissuna altra cosa,

come uita,eterna gloria,somma diletatione,allegrezza,
 & luce infinita,& altre simili:perche questa copulatione
 è la piu propria, & precisa parola, che significhi la beati-
 tudine,la quale contiene tutto il bene, & perfettione dell'
 anima intellettiua,come quella,che è sua uera felicità . e'
 ben uero,che in questa uita non è cosi facile hauere tale
 beatitudine: & quando ben si potesse hauere, non è cosi
 facile continuare in quella sempre. & questo è, che men-
 tre uiuiamo, il nostro intelletto ha qualche sorte di uinco-
 lo con la materia di questo nostro fragil corpo, & per que-
 sta causa qualch'uno, che e' uenuto à tal' copulatione in
 questa uita, non continuaua sempre in quella per la colli-
 gatione corporea, anzi dipoi della copulatione diuina tor-
 naua à riconoscere le cose corporee, come prima, eccetto,
 che nella fine della uita,stando l'anima copulata, lassò in
 tutto il corpo,ritenendosi lei con la diuinità copulante in
 somma felicità. l'anima dipoi separata da questa colliga-
 tione corporea,essendo stata di tanta eccellenza senza im-
 pedimento alcuno, gode in eterno sua felice copulatione
 con la diuina luce, della sorte, che godeno quella li beati
 angeli, & intelligenze separate,motori, & celesti corpi,
 ciascuno secondo il grado della sua dignità & perfettione
 perpetuamente. Al presente mi pare o Sophia che ti deb-
 bi bastare questo poco delle cose spirituali. & tornando à
 me, uedi s'io posso remediare alla passione,che mi danno
 li miei affetti uolontarij per sostentatione di questa corpo-
 rea compagnia. S O. Voglio prima saper da te di qual
 sorte d'amore è quel che dici che mi porti: perche hauen-
 domi tu mostrato la qualità di molti differenti amori &
 desiderij che nelli huomini si truouano,& hauendoli tutti

colligati in tre sorti d'amore, mi piacerebbe che hora tu mi dichiarassi di qual di queste sorti d'amore è quello che mi porti. PHI. La sorte dell'amor ch'io ti porto ò Sophia non la posso intendere, ne la so esplicare. sento sue forze, ma non le comprendo; che essendo sì appassionato, di me c'è fatto signore, & di tutto l'animo, & come principale amministratore mi conosce, & io che son seruo comandato non basto à conoscer lui: nientedimeno conosco che il desiderio mio cerca il dilettabile. SO. Se così è, tu non debbi domandare remedio ch'io satisfacci alla tua uolonta, ne incolparmi se non te lo concedo: che già m'hai mostrato, che quando consegua l'effetto dilettabile del desiderio, non solamete cessa il desiderio, ma ancora si priua d'amore et conuertesi in odio. PHI. Non ti conteti eleggere della nostra cōfabulatione per te dolce frutto et salutifero, ma così Dio non uole che elegga p darmi in satisfattione frutto amaro et uelenoso, & in questo non potrai lodarti di gratitudine, ne adornare di pietà, poi che cō la faetta che il mio arco tirò in tuo fauore, tu crudelmente à me uoi trappassare il cuore. SO. Se l'amarmi reputi cosa degna, come io stimo; saria indegna cosa ch'io causasse che si priuasse l'amore che mi porti cōcedendoti la satisfattione del tuo desiderio, & in questa concessione farei ueramete crudele non me no à me che à te, priuando te dell'amore uerso di me, & me d'essere amata, et sarò pietosa à tutti due, negandoti il fine del tuo sfrenato desiderio, acciò non habbi fine il suo ue amore. PHI. O tu t'inganni, ò mi uoi ingannare, facèdomi fondamento falso et non al proposito dell'amore, che io t'habbi detto che cercare il desiderato facci priuare lo amore et cōuertirlo in odio, che non è cosa piu falsa. SO. Co-

me falsa? non hai tu detto che la qualita dell'amor dilet-
tabile e' quella che la sua satieta si conuerte in odio fasti-
dioso? PH I. Non ogni dilettabile quando si cerca uiene
in fastidio: che la uirtu, il sapere, diletmano la mente et mai
fastidifcono, et si procura & desidera il suo crescimento.
& non solamete queste cose che sono honeste, ma ancora
l'altre non honeste, come la potenza, honori ricchezze, di-
lettano quando s'acquistano, & non uengono mai in fasti-
dio, anzi quanto piu di quelle si ha piu si desidera. SO. Mi
pare, che contradica a' quel che hai detto di sopra del dilet-
tabile. PH I. Quel, che di sopra ho detto, e', ch'el dilettabi-
le alli sentimenti esteriori solamente, et ancor alli materia-
li, come e' il gusto et il tatto, adduce satieta & fastidio,
ma quello che diletta gli altri sentimenti, come il uedere,
udire, et odorare, no' gli tira cosi in satieta et fastidio. dice
Salamone, che non si satia l'occhio di uedere, ne l'orecchia
d'udire, et molto manco si satia la fantasia et imaginatio-
ne delle cose che le diletmano, come son gli honori, le ricchez-
ze, dominij, et simili cose, le quali sempre si cercano. ma
molto piu insatiabile e' la diletatione della mente et dell'
intelletto nelli atti uirtuosi et sapienti, la diletatione de
quali quato piu e' insatiabile, tanto piu e' eccellente et ho-
nesta. SO. Intedo bene che la diletatione quato e' in pote-
tia piu spirituale dell'anima, tanto piu e' insatiabile et ma-
co fastidiosa: ma secodo il comune uso la diletatione ch'el
tuo desiderio cerca da me, e' del sentimento del tatto, ch'e'
quello nelquale piu presto cade la satieta fastidiosa, si che
di ragione si puo negare. PH I. Manifesto e', che alli sensi
del tatto et del gusto, liquali fra tutti cinque son fatti no'
solamente per sostentatione della uita dell'huomo indini-

duo, ma ancora per sostentatione della specie humana con la simigliante generatione successiua, che è opera del tatto, la natura ha posto termine all' operatione di questi due, piu che à nissuno de gli altri sentimenti, che sono uedere, udire, & odorare: & la causa è, perche questi tre non son necessarij all'esser indiuiduale dell'huomo, ne ancora all'essere successiuo della specie, ma sono solamēte per comodità & utile delli huomini et delli animali perfetti. dōde così come il suo essere nō è necessario, così nō ha bisogno di termini ò limitatione nella sua operatione. & così come il nō uedere, il nō udire, & il nō odorare non priua la uita de l'huomo, così non la priua il superfluo uedere, il superfluo udire, ò il frequēte odorare, se già nō fusse per accidente. ma il gusto & il tatto, così come l'essere suo è necessario alla uita & successione humana, di modo che se non fussero si priuaria, così l'eccesso suo saria causa della priuatione dell'huomo: perche il molto mangiare & il molto bere non manco ammazza l'huomo che la fame, & la sete: così la frequente copula carnale, & l'eccessiuo caldo ò freddo nel tatto saria causa della sua corruzione: che essendo uincolo di maggiore diletatione in questi due sentimenti per la necessitā sua all'essere dell'huomo proprio & successiuo, fu di bisogno limitarli naturalmēte. perche se bene la diletatione li trasportasse ad eccesso dannoso, il limite naturale li refrenasse, acciò che tal eccesso nō potesse corrompere l'indiuiduo, di modo, che la natura nō mēta sapientia ha usato in mettere natural limite & freno al sentimento del gusto & del tatto, che à gli altri sentimenti per la sua conseruatione, che in quella che ha usato in produrreli per l'essere suo. & se bene l'appetito dell'amante

con l'unione copulatiua si satia, & di continuo cessa quel desiderio oueramente appetito, non per questo si priua il cordiale amore, anzi si collega piu la possibile unione. la quale ha attuale conuerisione d'uno amate nell'altro, ouero il fare di due uno, remouendo la diuisione & diuersita di quelli quanto è possibile. & restando lo amore in maggiore unita & perfettione, resta in continuo desiderio di godere con unione la persona amata, che è la uera diffinitione d'amore. S O. Dunque mi concedi, ch'el fine del tuo desiderio consiste nel piu materiale delli sentimenti, che è il tatto: et essendo l'amor cosa cosi spirituale, come dici, mi marauiglio, che metti il fin suo in cosa tanto bassa. P H I. Nò ti concedo che sia questo il fine di perfetto amore, ma t'ho detto che questo atto nò dissolue l'amore pfecto, anzi il uincola piu et collega cò gli atti corporei amorosi, che tanto si desiderano quanto son segnali di tal reciproco amore in ciascuno de' due amati: anchora pche essendo gli animi niti in spirituale amore, i corpi desiderano godere la possibile unione, accioche nò resti alcuna diuersita, & l'unione sia in tutto perfetta, massime pche cò la corrispondentia del l'unione corporea il spirituale amore s'augmenta, & si fa piu pfecto, cosi come il conoscimento della prudẽza è pfecto quando corrispondeno le debite opere. et in conclusione ti dico, che ancor che di sopra habbiamo diffinito l'amore in comune, la propria diffinitione del pfecto amore dell'huomo et della dõna è la cõuersione dell'amate nell'amato, cò desiderio che si cõuertil'amato nell'amate: et quando tal amore è eguale in ciascuna delle parti, si diffinisce conuerisione dell'uno amate nell'altro. S O. Ancora che le tue ragioni sieno nò manco uerisimili che sottili, io fo giudicio dell'espe-

rienza, alla quale piu che à nissuna altra ragione si debbe credere. si ueggono molti che amano, & hauuto dalle loro amate quello che desiderano delli atti corporei amorosi, nō solamēte cessa il loro desiderio, ma ancora l'amore totalmēte, & qualche uolta si cōuerte in odio, come fu quello di Amone figliuolo di Dauit, il quale con tãta efficacia amò Athamar sua sorella ch'era uenuto p quella infermo & in pericolo di morte, et dipoi che Ionadab con inganno & uiolenza gli fece conseguire quel che da lei desideraua, incontinente gli uenne tanto in odio, che così in forma di uiolata la fece partir di mezo di di casa sua. PHI. L'amore è di due sorti. l'una genera il desiderio ouero appetito sensuale, che desiderado l'huomo alcuna persona l'ama, et questo amare è imperfetto, perche dipende da uitioso & fragile principio, perche è figliolo generato dal desiderio, & tale fu l'amore d'Amon uerso di Athamar, & questo è uero come dici che interuiene che cessando il desiderio o' appetito carnale per la satisfattione & satieta di quello, incontinente cessa totalmēte l'amore, perche cessando la causa ch'è il desiderio cessa l'effetto ch'è l'amore, et molte uolte si conuerte in odio come fu quello. ma l'altro amore è quello, che di esso è generato il desiderio della persona amata, & non del desiderio o' appetito, anzi amando prima perfettamente, la forza dell'amore fa desiderare l'unione spirituale & corporale con la persona amata, si che come il primo amore è figliuolo del desiderio, così questo gli è padre et uero generatore. et questo amor quādo ottiene quello che desidera, l'amore nō cessa, se bē cessa l'appetito et desiderio: pche leuato l'effetto, nō per quello si leua la causa, massime che, come t'ho detto, non cessa mai il pfecto

desiderio, che è di godere l'unione con la persona amata
 perche questo è congiunto sempre con l'amore, & è di sua
 propria essenza; ma cessa immediate un particolare desi-
 derio et appetito delli atti amorosi del corpo per causa del
 limite terminato che la natura ha posto in quelli tali atti.
 & se bene non sono continui, nientedimeno piu presto son
 uincoli di tal amore, che occasione di dissoluerlo, di modo
 che nò debbi scusarti del perfetto amor ch'io ti porto, per
 il difetto che si truoua nell'imperfetto: perche l'amor
 ch'io ti porto nò è figliuolo del desiderio, anzi il desiderio
 è figliuolo di quello che gli è padre: & le mie prime paro-
 le furono, che il conoscerti causaua in me amore & deside-
 rio: nò dissi, desiderio & amore: perche il mio non procede
 mai dal desiderio, anzi fu primo di lui, come prodotto da
 quello. S O. Se l'amor che tu mi porti non uiene dall'appe-
 tito, ne è generato dal desiderio, ne nato d'ocio o lasciui-
 a humana, come dicono gli nostri, fammi intèdere chi è quel-
 lo che l'ha prodotto, che non è dubio che ogni amore hu-
 mano si genera & nasce di nuouo, & à tutti gli nati biso-
 gna che ci sia generatore: che non si puo trouare figliuolo
 senza padre, ne effetto senza causa. P H I. il perfetto &
 uero amore, che è quello, ch'io ti porto, è padre del deside-
 rio, & figliolo della ragione, & in me la retta ragione co-
 noscitua l'ha prodotto: che, conoscendo essere in te uirtu,
 ingegno, & gratia non manco di mirabile attrattione che
 di grande ammiratione, la uolonta mia desiderando la tua
 persona, che rettamente è giudicata per la ragione in ogni
 cosa essere ottima & eccellente, & degna di essere amata,
 questa affettione & amore ha fatto conuertirmi in te, ge-
 nerandomi desiderio, che tu in me ti conuerta, acciò che io

amante possa essere una medesima persona con te amata,
 et in eguale amore facci di due animi un solo, li quali due
 corpi simigliantemente uiuificare & ministrare possino.
 la sensualita di questo desiderio fa nascere l'appetito d'o-
 gni altra unione corporea, accioche li corpi possino conse-
 guire in quella la possibile unione delli penetranti animi.
 Guarda o' Sophia, che per essere cosi successiuamete in me
 dalla ragione conosciuta prodotto l'amore, & da l'amore
 prodotto il desiderio p le mie prime parole, che il conoscerti
 causò in me amore & desiderio, perche il conoscimento
 ch'io hebbi dalle tue amabili proprieta, causò ch'io t'amas-
 si, & l'amarti m'inuiò a desiderarti. S O. Come dici, che'l
 uero amore nasce dalla ragione? che io ho inteso, che'l per-
 fetto amore non puo essere gouernato ne limitato da ra-
 gione alcuna, & per questo il chiamano sfrenato, pche non
 si lascia domare il freno dalla ragione, ne ornare da quel-
 la. P H I. Hai inteso la uerita: ma s'io dissi che tale amore
 nasce dalla ragione, non t'ho detto che si limiti et sia driz-
 zato da questa: anzi ti dico, che dipoi che la ragione cono-
 scitiua il produce, l'amore, nato che è, non si lascia piu ordi-
 nare ne gouernare dalla ragione, dalla quale fu generato,
 ma calcitra contra la madre & fassi come dici sfrenato,
 tanto che uiene in pregiudicio, & danno dell'amante. pche
 quel che bene ama, se medesimo disfama: il che è cōtra ogni
 ragione, & douere: che l'amare è carita, & da se medesi-
 mo debbe principiare: il che non facciamo, che amiamo
 piu altri che noi medesimi: ne questo è poco. & per essere
 l'amore dipoi che è nato priuato d'ogni ragione, si dipin-
 ge cieco senza occhi: & perche la madre Venere ha gli
 occhi belli, però desidera il bello, & la ragione giudica la

persona bella, buona, & amabile: & di qui nasce l'amore.
 si dipinge Cupido ancora nudo; perche il grande amore
 non si puo dissimulare con la ragione ne coprire co' la pru-
 dentia per l'intolerabili pene che lui da: & è piccolino, per
 che gli manca la prudenza, ne per quella si puo gouerna-
 re. ha l'ale, perche amore con celerita entra nelli animi, et
 con celerita gli fa andare à trouare sempre la persona ama-
 ta, astratto da se medesimo. et per questo Euripide dice che
 l'amante uiue in corpo d'altri. dipingesi saettando, perche
 ferisce da lungi, & saetta il cuore come proprio segnale:
 ancor perche la piaga d'amore è come quella della saetta
 improvvisa, stretta di bocca & di profonda penetratione,
 non facile à ueder si, difficile à curarsi, & molto graue à
 sanare. chi mira quel di fuore, gli pare poco; ma secondo
 l'intrinsico è pericolosissima, & il piu delle uolte si conuer-
 te in fistola incurabile. & ancora, cosi come la piaga fat-
 ta dalla saetta non si sana se ben si distempera l'arco, o' si
 rompe chi l'ha tirata, cosi quella che fa il uero amore non
 si remedia per alcuna diletatione che la fortuna gli possa
 concedere, & che la persona amata in alcun tempo gli
 possi dare, ne ancor si puo saldare per mancamento della
 cosa amata nell'irreparabil morte: si che non ti mara-
 uigliare, s'el perfetto amore essendo figliuolo della ragio-
 ne, non è ordinato da quella. S. O. Anzi mi marauiglio
 che possa essere laudabile amore quello, che non è gouer-
 nato dalla ragione & prudenza: ch'io teneua, che questa
 fusse la differenza fra l'amore uirtuoso & il lasciuo in
 tutto disordinato & sfrenato: donde io sto pèssando, qua-
 le è il perfetto. P. H. I. Non hai bene inteso: perche il sfrena-
 mento non è proprio dell'amore lasciuo, ma ha una pro-

prieta d'ogni efficace & grande amore, o' honesto o' dishonesto che sia, eccetto che nell'honesto sfrenamento fa maggiore la uirtu, & nel dishonesto fa maggiore l'errore. chi puo negare che ne gli honesti amori non si truouino marauigliosi & sfrenati desiderij? qual piu honesto che l'amore diuino? & quale di maggiore inflammatione, & piu sfrenato? ne si gouerna gia per la ragione reggitrice et conservatrice dell'huomo: che molti per l'amore diuino non stentano la persona, & cercano perdere la uita: & alcuni per il molto amare Dio disamano se stessi, cosi come l'infelice per molto amare se medesimo, disama Dio. & uenendo alla conclusionẽ, quanti hanno cerco finire la sua uita et consumare la persona infiammati dell'amore della uirtu et gloriosa fama? la qual cosa non consente l'ordinaria ragione, anzi indirizza ogni cosa per poter uiuere honestamente. & ti diria anchora che molti hanno cerco allegramente morire per amore delli suoi honesti amici. de qualiti potria dire molti essẽpi, che li lasso per non essere proliisso. dipoi non manco penso essere irreprebibile, l'infiammato amore & la sfrenata affectione dello huomo alla donna, che e quella dell'huomo, pur che nasca da uero conoscimento & uero giudicio che la giudichi essere degna d'essere amata, qual amore tiene non meno dell'honesto che del delectabile. S O. Pur uorrei ch'el tuo amore fusse regolato dalla ragione, che gli e stata genitrice, la qual gouerna ogni degna persona. P H I L. L'amore che e regolato dalla ragione non suole forzare lo amate: & benche habbi il nome dell'amore, non ha lo effetto: perche il uero amore sforza la ragione, & la persona amante con mirabile uioleza, & incredibil sorte, & fin che altro impedimento humano conturba la

mente,oue è il giudicio, & fa perdere la memoria di ogni altra cosa, & di se solo l'empie, & in tutto fa lo huomo alieno da se medesimo, & proprio della persona amata: il fa inimico di piacere & di compagnia, amico di solitudine, malinconico, pieno di passioni, circondato di pene, tormentato dall'afflittione, martorizzato dal desiderio, nutrito di speranza, stimolato da disperatione, ansiato da pensamenti, angosciato da crudelta, afflitto da suspicioni, saettato da gelosia, tribulato senza requie, faticato senza riposo, sempre accompagnato da dolori, pieno di sospiri, rispetti & di spetti, che mai gli mancano. che ti posso dire altro, se non che l'amore fa che continuamente la vita muoia, & uiua la morte dell'amante? & quel ch'io truouo di maggiore marauiglia, è, che essendo così intollerabile, & estremo in crudeltà & tribulationi, la mente per partirsi da quelle non spera, non desidera & non procura, anzi chi consiglia & soccorre lo reputa mortale inimico. Ti pare ò Sophia, che in tal laberinto si possi guardare alla legge della ragione, & regola della prudenza? S O. Nò tante cose ò Philone: ch'io ueggio bene, che nelli amanti piu abonda la lingua, che le passioni. P H I. E' segno che tu non le senti, perche tu non le credi: che non puo credere la grandezza del dolore dell'amante, senon chi lo partecipa. se mia infermita fusse così stata cõtagiosa, tu non solamente crederesti quel, ch'io ti dico & patisco, ma molto piu, perche quello ch'io sento non lo so dire, ne tacerlo, ne la minima parte di quel che patisco è quel ch'io dico. & come poi tu pensare che nell'afflittione, nella quale l'amante si troua tutto conturbato, la ragione confusa, la memoria occupata, la fantasia alienata, il sentimento offeso da immenso dolore, resti la

sti la lingua libera per poter fingere fabulose passioni? quel che parlo è quello che le parole possono significare & la lingua esprimere. il resto l'intenda chi l'aduersa fortuna glie l'ha fatto sentire, et chi l'amarissima dolcezza d'amore ha gustato, & il suo saporito ueleno in principio non ha saputo, ne uoluto, ne possuto rifiutare: pche io per mia fe non ho, ne truouo modo di poterlo esplicare. ardeno li miei spiriti, il mio cuore si consuma, & la mia persona è tutta un'incendio. chi in tal stato si truoua, se potesse, non credi tu che si liberasse? ma non puo, perche non ha liberta di liberarsi ne cercarsi di liberare. come adunque si puo gouernare per ragione chi non è in sua liberta? che tutte le suggestioni corporali lassano solamente la uolonta libera, et la suggestion dell'amore è quella che lega prima la uolonta dell'amante, et dipoi à quella tutta la persona insieme. S O. Non è dubio, che gli amanti patiscono molte afflittioni fin che habbino cōseguito quel che piu desiderano, ma dipoi tutta la fortuna uiene in bonaccia, di sorte che queste pene piu presto procedeno dal desiderio della cosa non hauuta, che dal proprio amore di quella. PHI. Ne ancora in questo parli come esperta: pche di quelli amanti de quali le pene cessano cō l'acquisto della carnale delectatione, l'amore loro non dipende dalla ragione, ma dall'appetito carnale, & (come di sopra t'ho detto) le loro pene & passioni son carnali, ma non spirituali, come quelle immense di mirabile penetratione, et d'intolerabil pongimēto che sētono quelli amanti, l'amor de quali da ragione dipende. questi tali per carnal delectatione non riceuono al dolore remedio, ne all'amore mitigatione, anzi ti dico & affermo che se le pene loro prima erano grandi, dipoi di tale unione sono molto mag

giori et piu incompotabili. S O. Qual è la causa, che, haué do quel che desiderano la passione suadebbi crescere? P H I. Perche tal amore è desiderio d'unione perfetta de l'amate nella persona amata, laquale nõ puo essere senõ cõ la totale penetratione dell'uno nell'altro. questo nelli animi, che sono spirituali, è possibile: perche li spirituali incorporei cõ li mentali et efficacissimi effetti si possono cõtrapenetrare, unirsi, & conuertirsi in uno. ma nelli diuersi corpi, che ciascuno di loro ricerca proprio luogo segnalato, questa tale unione & penetratione rispetto della desiderata resta dipoi del desiderio piu ardente di quella unione, che pfectamente nõ si puo cõseguire: & procurando sempre la mente l'intera cõuersione nella persona amata, lascia la propria essendo sempre cõ maggior affettione et pena p il mancamento dell'unione, laquale ne ragione, ne uolonta, ne prudenza possono limitare, ne resisterle. S O. Mi pare, che l'animo alquanto consenta alle tue ragioni: ma una cosa sola mi resta in ogni modo strana da concedere, che si truoui amore ò altra cosa buona nell'huomo, ouero nel mondo, che non sia gouernata dalla ragione, poi che è manifesto lei essere la regolatrice et gouernatrice d'ogni cosa buona et laudabile: che è la cosa degna quãto participa di ragione. come adũ que puoi affermare ch'el pfecto amore non sia gouernato da quella? P H I. Poi che questo solo ti resta dubio, questo solo ti uoglio dichiarire nella presente confabulatione. Debbi sapere, che nelli huomini si truoua ò due sorti di ragione. l'una chiamaremo ordinaria, & l'altra straordinaria. l'intento della prima è reggere et cõseruare l'huomo in uita honesta, donde tutte l'altre cose s'indirizzano à questo fine, et tutto quello, che impedisce la buona

uita humana, la ragione il desuia et reprobua. questa è quella ragione, ch'io t'ho detto che nō puo regolare ne limiare il perfetto amore: pche tale amore pregiudica et offende la propria psona, uita, & bene essere cō intolerabili danni p seguire la persona amata. ma della ragione straordinaria l'intento è di conseguire la cosa amata, et nō attende alla conseruatione delle cose proprie, anzi le postpone p l'acquisto della cosa che s'ama, come si debbe postporre il manco nobile p il piu eccellente. perche, come dice il philosopho, l'amato ha ragione di piu perfetto che l'amate: che essendo fine di quello, il fine è piu nobile che quello che è p il fine. dipoi ragioneuolmente si debbe faticarsi per quel che è piu. & lo puoi cōprendere p essemplio naturale, et morale, naturale. uedrai ferire uno nella testa, & naturalmente porre inanzi il braccio p saluare la testa p essere piu nobile; cosi essendo fatto uno l'amate et l'amato. et essendo l'amato la parte piu nobile di questa unione & l'amante la māco nobile, naturalmente l'amate nō schifa ogni afflittione et pena p acquistare l'amato, et con ogni cura et diligenza il segue come uero fine, abādonādo ogni cosa propria di se stesso, come cosa che appartiene ad altri. l'essemplio morale è, che si come la prima ragione ci cōmanda cōseruare le ricchezze p nostro proprio bisogno, a fine che bene & cōmodatamente possiamo uiuere; la secōda ci cōmanda di spensarle cōmodamente in altri, come p fine piu nobile, qual è di acquistare la uirtu della liberalita. dūque la prima ragione ci cōmanda procurare l'utile & piaceri honesti, & la secōda ci cōmanda faticare & trauagliare l'animo & la persona per cosa piu nobile & degna con ragione d'essere amata. S O. Qual di queste due sorti di ragione

pensi tu Philone deuersi seguire? PHI. La seconda è piu de-
 gna, et di piu eminente grado, cosi come la prudẽza del li-
 berale è piu sublime nel dispensare le ricchezze uirtuosa-
 mẽte, che la prudenza dell'auaro in accumularle p il suo
 bisogno: che se bene è prudenza l'acquistare ricchezze,
 maggiore & piu degna è distribuirle liberalmẽte; et l'huo-
 mo, che si cõserua cõ ragione un degno et eccellente amore
 senza goderlo; è come un' arbore sempre uerde, grãde abũ-
 dante di rami, ma di nissuno frutto; ilquale ueramente si
 puo chiamare sterile. et senza dubio d'chi m'ca eccellente
 amore, poche uirtu l'accõpagnano. è bẽ uero che chi diuer-
 te se medesimo ad amor lasciua et brutto, qual nasce da ap-
 petito carnale, nõ cõfirmato p la ragione de meriti della co-
 sa amata, è un' arbore che produce frutto uelenoso, che mo-
 stra qualche dolcezza nella scorza. ma quel primo amore
 eletto da ragione si cõuerte in gran suauita, nõ solamente
 nell'appetito carnale, ma nella mente spirituale cõ insatia-
 bile affettione. et quãdo tu saprai d' Sophia, di quãto mo-
 mento sia l'amore in tutto l'uniuerso mondo, nõ solamẽte
 nel corporeo, ma molto piu nel spirituale, et come dalla pri-
 ma causa, che ogni cosa produce, fin all'ultima cosa creata
 nõ è alcuno senza amore, tu l'hauerai in maggiore uene-
 ratione, et alhora conseguirai maggiore notitia della sua
 geneologia. SO. Se mi uoi lassare cõtenta, mostrarei que-
 sto ancora. PHI. È tardi per simile narratione, & gia è ho-
 ra di dar riposo alla tua gentil persona, & lassare la mia
 afflitta nella solita uigilia. quale se ben resta sola, sempre
 è accompagnata da te, & non è manco soaue che ango-
 sciosa contemplatione.

SOPHIA ET PHILONE DELLA
COMMVNITAD I AMORE.

DIALOGO II.

1 Ddio ti salui ò Philone. tu passi così senza parlare? P H I. Mi saluta la nimica della mia salute. pur iddio ti salui ò Sophia, che uuoi tu da me? S O. Vorrei, che tu ti ricordassi del debito, nelqual tu mi sei. mi parrebbe hora tēpo opportuno di pagarlo, se ti piaceffe. P H I. Io à te in debito di che? nò gia di beneficio, ne di beniuolēza, che tu solamēte di pena uerso me sei stata liberale. S O. Ti cōcedo, che nò è debito di gratitudine, ma debito di promissione: ilquale se bene nò è così gentile, è nòdimeno di obligo maggiore? P H I. Io nò mi ricordo hauerti promesso altra cosa se non d'amarti, et di patire li tuoi sdegni, fin'à tanto che Charonte mi passi il fiume dell'obliuione: & oltre di ciò se dalla parte di la l'anima si truoua cō qualche sentimēto, nò sarà mai spogliata d'affettione & martire. di questa promessa nò bisogna ch'io mi ricordi altrimenti, poche sempre si ua pagando alla giornata. S O. Tu sei smemorato ò Philone, ò fingi d'essere, nò però si debbe men ricordare del debito il debitore, ch'el creditore. nò ti ricordi, ch'alli giorni passati nel fine di quel nostro parlamēto d'amore et desiderio, mi promettesti dirmi dell'origine, et geneologia dell'amore à compimento? come così presto te lo sei scordato? P H I. Oh, oh, io mi ricordo. nò ti marauigliare ò Sophia, che hauēdo mi tu usurpata la memoria, io non mi posso ricordare di queste cose. S O. Se ben te l'usurpo, te la leuo dalle cose alie

ne, ma nō dalle mie. PHI. Di quelle tue solamente l'anima si ricorda, le quali l'empiono d'amore, & di pena: queste altre se ben sono tue, sono aliene dal mio patire. SO. Sia come si uoglia, ti perdono l'obliuione, ma nō la promessa: & poi che habbiamo tempo cōmodo, sediamo sotto quest'ombra & dimmi del nascimēto dell'amore, et qual fu la sua prima origine. PHI. Se uoi che parliamo del nascimēto d'amore, bisognerà in questa presente cōfabulatione prima dirti della cōmunità del suo essere & della sua ampla uniuersalità, & un'altra uolta poi parliamo del suo nascimēto. SO. Non è prima l'origine della cosa che la sua uniuersalità? PHI. È ben prima in essere, ma non è prima nella nostra cognitione. SO. Come nō? PHI. perche la cōmunità dell'amore è piu manifesta à noi, che l'origine di quello, et dalle cose note si uiene alla cognitione delle cose ignote. SO. Tu dici bene il uero, che l'uniuersalità dell'amore è assai manifesta: imperochè quasi niuno huomo è spogliato di quello, ne maschio, ne femina, ne uecchio, ne giouane, et anco i bābini nella prima cognitione amano le madri, et nutrici loro. PHI. Tu non fai adūque l'amore piu cōmune de l'humana generatione. SO. Ancora in tutti li animali irrationali, che generano, si troua amore, tra femine et maschi, et tra figliuoli, et parenti PHI. Nō solamente la generatione è cagione dell'amore, che si troua nelli huomini, et nell'altri animali, ma molte altre cose ci sono: nō di meno l'amor nō è solamēte in questi, anzi la cōmunita sua in molte piu cose del mondo si stende. SO. Dimmi prima, che altre cagioni d'amore si trouano nelli uiuenti: & dipoi mi dirai come ancor nelle cose nō animate, et nō generate si puo trouare amore. PHI. Ti dirò l'uno, et dipoi l'al

tro. Gli animali oltre che naturalmēte amano le cose cōueniēti p seguirle, così come odiano le cose incōueniēti p fuggirle, s' amano ancor reciprocamente p cinque cagioni. prima, p il desiderio, et p la diletatione, della generatione, come li maschi cō le femine: secōdo. p la successione generatiua; come li padri, et madri con gli figliuoli: terza, per il beneficio, il qual nō solamēte genera amore nel recipiēte uerso il datore, ma nō meno il causa nel datore uerso il recipiente, se bē fusseno di diuerse specie; imperoche si uede, che s' una cagna, ouero una capra nutrisce un fanciullo, hāno si l' uno l' altro grandissimo amore, et così se nutrisce qual ch' altro animale d' aliena specie: quarta, per la naturalità della medesima specie, ò d' altra cōsimile, che uederai indiuidui di ciascuna specie de gli animali nō rapinanti usare la cōpagnia p l' amore che s' hāno insieme. ancor li rapinanti se bē nō s' accōpagnano p godersi soli tutta la caccia, nō dimeno à quelli della sua propria specie hanno rispetto, et amore à nō usare cō loro la sua naturale, et crudel ferocità, ouero uelenosità. et ancora nelle diuerse specie delli animali si troua qualche similitudine amicheuole, come il Del fino cō l' huomo, si come si trouano altri, che s' odiano naturalmēte, come il Basalisco, et l' huomo, che con la uista sola s' occidono. quinta. p la cōtinua cōpagnia, la quale nō solamente gli animali d' una medesima specie fa amici, ma ancor dell' altre diuerse specie, et d' inimicabil natura, come si uede un Cane cō un Leone, et un' Agnello con un Lupo p la cōpagnia diuentar amici. SO. Ho inteso le cagioni dell' amore de gli animali: dimmi hora quelle dell' amore de gli huomini. PHI. Le cagioni del reciproco amore de gli huomini sono queste cinque medesime de gli animali, ma

l'uso della ragione le fa piu intense, ò remisse rettamente, ouero indirettamēte, secōdo la diuersita del fin de gli huomini. SO. Dichiarami queste differenze in ogn'una di queste cinque cagioni. PHI. La prima del desiderio, et diletta:ione, che si troua nella generatione, e' nelli huomini cagione di piu intenso, fermo, et proprio amore, che nelli animali, ma suole essere piu coperto cō la ragione. SO. Dichiarate queste differenze piu particolarmente. PHI. E' piu intenso nelli huomini, pche amano le donne cō maggior uehementia cercanle cō maggior sollicitudine, tanto, che p quelle lassano il mangiare, et il dormire, et pospongono ogni riposo. E' piu fermo in loro, perche piu longamente si cōserua l'amore tra l'huomo, et la donna, in modo, che ne satietà, ne assentia, ne impedimento bastano à dissoluerlo. E' piu proprio, pche ogn'huomo ha maggiore proprieta à una singular dōna, che il maschio de gli animali alla femina: et benchè in alcuni si troui qualche appropriatione, nelli huomini, è piu pfetta, et determinata. E' ancora questo amore piu coperto nelli huomini, che nelli animali, perche la ragione suol frenar l'eccesso di quello, et lo giudica brutto, quando nō è regolato da quella, et p la forza, chē ha questo appetito carnale, nelli huomini, et p la sua inobediēza alla ragione, gli huomini coprono li mēbri della generatione, come uergognosi, et ribelli della moderata honestà. SO. Dimmi la differēza tra gli huomini, et gli animali nella secōda cagione d'amore, cioè nella successiōne generatiua. PHI. p la successiōe nelli animali s'amāo reciprocamente li figliuoli cō li padri, et madri solamēte, et massimamente cō le madri, che sogliono essere nutrici loro, ouero cō il padre quādo li nutrisce et nō altrimenti: ma gli huōini amāo padri, et madri insieme

et ancor li fratelli, et altri propinqui per l'approssimatione della generatione. è ben uero, che qualche uolta l'auaritia humana, & altri eccessi fanno perdere nõ solamẽte l'amore de parenti, & fratelli, ma ancor de padri, & madri, & delle proprie moglie, la qual cosa non interuiene cosí nelli animali irrationali. S O. Dimmi la differenza della terza cagione d'amore, cioè del beneficio. P H I. Il beneficio è cagione, che un huomo ama l'altro, come nelli animali. ma in questo uoglio lodare piu gli irrationali, li quali si muouono piu ad amare p gratitudine del beneficio riceuuto, che p speranza di riceuerlo. ma l'auaritia delli huomini nõ uirtuosi fa, che si muouono piu presto p speranza d'hauere un beneficio solo, che per gratitudine di molti gia riceuuti: pur questa cagione del beneficio è tãto ampla, che par che cõprenda la maggior parte dell'altre. S O. Et in quella quarta cagione, della medesima specie, dimmi se u'è alcuna differenza dalli huomini alli animali. P H I. Naturalmẽte gli huomini s' amano, come gli altri animali d'una medesima specie, et massime quelli, che sono d'una patria, ò terra: ma gli huomini nõ hanno cosí certo, et fermo amore, come gli animali: che li piu feroci, & crudeli delli animali cõ quelli della sua specie nõ usano crudeltà, il Leone nõ rapina l'altro Leone, ne il Serpe addẽta cõ uenenol' altro Serpe: ma gli huomini piu mali, et occisioni riceuono dalli altri huomini, che da tutti gli altri animali: et altre cose cõtrarie dell'un uerso. piu huomini uccide l'inimicitia, l'insidia, & il ferro humano, che tutto il resto delle cose accidẽtali, & naturali. & è cagione della corruttione dell'amor naturale delli huomini l'auaritia, et cura, che hãno delle cose superflue, delle quali si genera inimicitia nõ solamẽte tra li distanti

di diuerse patrie, ma ancora tra quelli d'una medesima prouincia, d'una medesima città, et d'una medesima casa, tra fratelli, et fratelli, tra padre, et figliuoli, tra marito, et moglie. s'aggiogono cō queste ancor altre superstitioni humane, che son cagione di crudel inimicitie. S O. M'acati à dire dell'ultima cagione dell'amore, cioè della cōpagnia, s'in quella è qualche differēza tra gli huomini, et gli altri animali. PHI. La cōpagnia, et cōuersatione ha maggiore forza nel l'amore, et amicitia humana, che in quello delli animali, p essere piu intrinseca: che la fauella la fa molto piu penetratiua nelli corpi, et nelli animi: et se ben cessa p l'assentia, rimane nella memoria piu l'impressione, che nelli animali. S O. Ho inteso, come tutte queste cinque cagioni d'amore, che si trouano nelli animali irrationali, si trouano ancor nelli huomini, et la differenza loro. ma uorrei sapere, s'è niuna altra cagione d'amore nelli huomini, che nō si troui nelli animali. PHI. Due cagioni d'amore sono nelli huomini, dellequali gli animali sono totalmēte priuati. S O. Dichiaramele. PHI. L'una è la conformità della natura, et cōplessione dell'uno huomo con l'altro, che senza altra ragione nella prima cognitione li fa diuentare amici, et nō trouandosi di tal amicitia altra cagione si dice, che si confanno di complessione, et in effetto è una certa similitudine, ouero corrispondentia armoniale dell'una all'altra complessione, come ancor si troua tra gli huomini odio senza cagione apparente: la qual deriua da dissimilitudine improporzionata delle lor cōplessioni: et gli astrologhi dicono, che questa amicheuole cōformità procede dalla simile positioe, ouero proportionale delli pianeti, et segni celesti della natiuità dell'uno, et dell'altro, si come la differēza inimicabile delle

complessioni deriua dalla dissimile improporcionabile posi-
 tione celeste ne i lor nascimenti. questa cagione d'amore,
 & amicitia conosciamo nelli huomini, ma nõ nelli anima-
 li. SO. Qual è l'altra? PHI. L'altra è le uirtu morali, & in-
 tellettuali, che sono quelle, p le quali gli huomini eccellenti,
 dalli huomini da bene sono molto amati, & li meriti di
 quelle causano l'amor honesto, il qual è il piu degno di tut-
 ti: che le persone humane senza alcun'altra cagione, sola-
 mente p la uirtu, et sapienza efficacemete s'amano d'amore
 piu perfetto, & piu fermo, che non per l'utile, & per il di-
 lettabile, nelle qual due tutte l'altre cinque cagioni d'amor
 s'intendono. questo solo è amore honesto, & si genera dal-
 la retta ragione, & p questo nõ si troua nelli animali irra-
 tionali. SO. Ho inteso quante sono le cause d'amor nelli huo-
 mini, et nelli animali irrationali, ma ueggo, che tutte sono
 proprie delli uiuetti, et niuna cade nelli corpi nõ uiuetti, et tu
 pur dici, che l'amor nõ solamete è comune alli animali, ma
 ancor ad altri corpi insensibili, la qual cosa à me par strana.
 PHI. Perche strana? SO. Perche niuna cosa si puo amare, se
 prima nõ si conosce, et li corpi insensibili nõ hãno in se uirtu
 conoscitiua. ancor l'amor prouiene da uolontà, ò appetito,
 et s'imprime nel sentimeto: li corpi insensibili ne uolota, ne
 appetito, ne sentimeto hãno: come adunque possono hauer
 amore? PHI. Il conocimiento, & l'appetito, et per cõseguen-
 te l'amor è di tre modi, naturale, sensitiuo, et rationale uo-
 lontario. SO. Dichiarameli tutti tre. PHI. Il naturale co-
 noscimeto, ò appetito, ò amore, è quel, che si troua nelli cor-
 pi nõ sensitui, come sono gli elemeti, & gli corpi misti del-
 li elemeti insensibili, come li metalli, et specie di pietre, & an-
 cor le piante, herbe, ouero arbori, che tutti questi hãno cono-

scimento naturale del suo fine, & inclination naturale à quello, la quale inclinatione gli muouo à quel fine, come gli corpi graui di discendere al basso, & i lieui d'ascendere all'alto, come à proprio luogo conosciuto, et desiato. questa inclinatione si chiama, & è ueramente appetito, & amor naturale. il conoscimento, & appetito, ouero amore sensitiuo, è quel che si troua nelli animali irrationali per seguire il loro conueniente, fuggendo l'inconueniente, come cercare il cibo, il poto, la téperie, il coito, la quiete, et simili cose, che bisogna prima conoscerle, & dipoi appetirle, ò amarle, et appresso seguirle: che se l'animale nò le conoscesse, nò le desiderarebbe, ne l'amarebbe, et se nò l'appetisse nò le seguirebbe p hauerle, & nò hauēdole nò potria uiuere. ma questo conoscimēto nò è rationale, ne questo appetito, ò amore è uolōtario, che la uolontà nò sta senza la ragione, ma sono opere della uirtu sensitua, & p questo li diciamo conoscimēto, & amor sensitiuo, ò piu propriamēte parlādo, appetito. il conoscimēto, & amor rationale, et uolōtario si troua solamēte nelli huomini, perche prouiene, & è amministrato dalla ragione, la qual fra tutti i corpi generabili, & corruttibili solamēte alli huomini è partecipata. S O. Tu dici, che l'amor uolōtario è solamente nelli huomini, et nò nelli altri animali, & corpi inferiori, et dici ancor, che l'amor, ò appetito sensitiuo è nelli animali irrationali, et nò nelli corpi insensibili, & dici, che l'amore, et appetito naturale è quel, che solamēte si troua nelli corpi inferiori insensibili: uoglio hora intendere se quest' amor naturale si troua ancor forse nelli animali con l'amor sensitiuo, che propriamēte hāno, et se si troua ancor questo amor naturale, et il sensitiuo nelli huomini insieme cō l'amor uolōtario, et

rationale, ch'è proprio loro. P H I. Hai bē dimādato, & così è, che cō l'amor piu eccellēte si trouano li manco eccellenti, ma cō quel, ch'è manco, nō sempre si troua il piu, in modo, che nelli huomini cō l'amor rationale uolontario si troua ancor l'amore sensitiuo di seguir le cose sensibili, che conuegono alla uita, fuggēdo le incōuenienti. & si troua ancor in loro l'inclinatione naturale delli corpi insēsibili, che cascādo uno huomo di luogo alto tēdera naturalmente al basso, come corpo graue, & nelli animali si troua ancora questa inclinatione naturale, che come corpi graui cercano naturalmēte il cētro della terra, come luogo suo conosciuto, et desiato di sua natura. S O. Che ragione hai tu di chiamar coteeste inclinationi naturali, & sensitiue, amore? che l'amor parrebbe propriamēte affetto della uolōta, & la uolōta ne gli huomini fra tutti gli inferiori solamēte si troua: l'altre chiamale inclinazioni, o appetito, & nō amore. P H I. Le cose si conoscono p i suoi cōtrarij, che, come dice Aristotile, la sciētia de cōtrarij è una medesima. se il contrario di questo è et chiamasi odio, questo si debbe ragioneuolmēte chiamare amore: che si come nelli huomini, l'odio uolōtario è cōtrario dell'amore, così nelli animali l'odio delle cose incōuenienti p la uita è contrario dell'amor delle cose conuenienti per quella, & l'uno fugge l'animale, & l'altro segue, che l'odio è cagione di farglielo fuggire, si come l'amore è cagione di farglielo seguire, et nelli corpi irrationali è amor naturale del graue al basso, et p quel il seguono, si come fuggon l'alto p hauerlo in odio, & lo corpo lieue al cōtrario, che ama l'alto, & odia il basso; & si come in tutti si troua odio, così in tutti si troua amore. S O. Come può amare, chi nō conosce? P H I. Anzi conosce poi che ama,

Et odia. S O. E come puo essere chi non ha ragione, ne senso, ne imaginatiua, come sono questi corpi inferiori insensibili? P H I. Se ben nõ hanno in se medesimi queste potentie conoscitiue, sono dirizzate dalla natura conoscitrice et gouernatrice di tutte le cose inferiori, ouero dall'anima del mōdo in una retta, et infallibil cognitione delle cose sue naturali, p sostenimēto delle sue nature. S O. Et come puo amare, chi nõ sente? P H I. Si come dalla natura li corpi inferiori son rettamēte dirizzati in conoscere il suo fine, et li suoi proprij luoghi, cosi sono indirizzati da quella in amarli, et appetirli, et nel muouersi p trouarli quādo son da quelli separati: et si come la saetta cerca rettamēte il segno, nõ p sua propria cognitione, ma per la cognitione del saettāte dal qual è dirizzata, cosi questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo et fine, non per lor propria cognitione, ma per la retta cognitione del primo creator infusa nell'anima del mondo, et nell'uniuersal natura delle cose inferiori, in modo che si come l'inclinatiō della saetta uiene da cognitione, amore, ò appetito artificiale, cosi quella di questi corpi irrationali uiene da cognitione, et amor naturale. S O. Mi cōsuona la maniera dell'amore, et della cognitione, che si truoua in questi corpi morti: ma uorrei sapere se forse in essi si truoua altro amore, ò appetito di quel c'hāno alli propri luoghi, come lo lieue all'alto, il graue al basso. P H I. L'amor c'hāno gli elemēti, et altri corpi morti a' suoi propri luoghi, et l'odio che hāno alli contrarij, è come l'amor c'hanno gli animali alle cose conuenienti, et l'odio che hāno alle inconuenienti, et cosi fuggono l'uno, et seguono l'altro. è ancor quest'amore della sorte di quel c'hāno gli animali terrestri alla terra, et gli maritimi al-

acqua, & li uolatili all'aere, et la Salamãdra al fuoco, che si dice che nasce in quello, et che u'habita dẽtro. tal è l'amor de gli elemẽti alli suoi proprij luoghi. oltre questa sorte d'amor, ti dico, che nelli elemẽti si truouano tutte l'altre cinque cagion d'amor reciproco c'habbiã detto trouarsi ne gli animali. S O. Tutte quelle? P H I. Tutte. S O. Dimmele distesamente. P H I. Principiarò dall'ultima, ch'è l'amor della medesima specie, perche è piu manifesta. Vederai che le parti della terra, che si truouano fuora del tutto, cõ effi cace amore si muouono p unirsi con tutta la terra, et cosi le pietre che si cõgelano nell'aere prestamẽte cercano la terra & li fiumi, & l'altre acque che si generano nelle conca uita della terra delli uapori, che esalano, & si cõuertono in acqua, incontĩnẽte che si truouano in quantita sufficiẽte corrono à trouar il mare, & tutto l'elemẽto de l'acqua p l'amor c'hãno alla specie: et li uapori aerei, o uẽti che si generano nella cõcauita della terra, si sforzano d'uscirne fuora cõ terremoti, desiderãdo trouar il suo elemento dell'aere, p l'amore che hanno alla specie: & cosi il fuoco, che si genera qua giu, si muoue p salir al luogo del suo elemẽto alla parte superiore per l'amor della specie. S O. Intendo l'amor c'hanno gli elementi alle sue proprie specie: dimmi dell'altre cagioni. P H I. Dirò della penultima delle cinque cagioni dell'amore ch'è la quarta della societa, perche ancor è manifesta p essere proportionata à luoghi naturali. S O. Et che altra societa si troua ne gli elementi, & in altri corpi? P H I. A' ogniuno delli quatro elemẽti, cioè terra, acqua, aere, & fuoco, piace la quiete appresso uno de gli altri, et nõ appresso gli altri. la terra fugge l'approssimatiõ del cielo, et del fuoco, & cerca il centro ch'è il piu lon

et no dal cielo, & li piace star appresso all'acqua, & appres-
 so l'aere di sotto, ma nō di sopra, che trouandosi di sopra fug-
 ge al basso, & mai non riposa, fin che non sia allontanata
 dal cielo piu che si puo. S O. Et perche lo fa, che dal cielo uie-
 ne ogni bene? P H I. Lo fa percioche è la piu graue, et gros-
 sa di tutti gli elementi, & come pigra le piace piu riposo
 ch' à nissun de gli altri: & essendo sempre il cielo in moto
 continuo senza riposarsi mai, essa terra per poter quietar,
 s' allontana da quel quanto piu puo, & solamente nel cen-
 tro, ch' è il piu basso, truoua riposo circodata dall'acqua da
 una parte, & dall'aer dall'altra. S O. Ho inteso della terra:
 dimmi dell'acqua. P H I. L'acqua ha ancora del graue, &
 pigro, ma manco che la terra, & piu delli altri, & percio
 essa anchor fugge dal cielo per non muouersi cō uelocità
 come fanno l'aere, et il fuoco. cerca il basso, et le piace star
 uicina alla terra, ma di sopra, & di sotto l'aere, con li qua-
 li ha amore, & con il fuoco ha inimicitia, & odio, & per
 quelli il fugge, & s' allontana da lui, & non puo patire di
 star seco senza compagnia de gli altri. S O. Dimmi dell'a-
 re. P H I. All'aere per la sua leggierezza, & sottilità piace
 la natura, et approssimatione celeste, & cō leggierezza la
 cerca quanto puo, et ascende all'alto, nō immediate appres-
 so il cielo, pche non è di sustatia tãto purificata com' il fue-
 co, che piglia il primo luogo, & pcio l'aere ama d'essere ap-
 presso il fuoco sotto di lui, & ama ancora la uicinità del-
 l'acqua, et della terra, ma nō puo patir di stare di sotto di lo-
 ro, se nō di sopra, & cō facilità seguita il cōtinuo moto cir-
 culare del cielo, et egli è amicheuole al fuoco, et all'acqua.
 & p essere questi due fra loro contrarij, et inimici, egli s'è
 messo in mezzo di loro come amico a' ambi dui, che non
 si possino

se possino danneggiare cō guerra continua. SO. Manca sa-
 per del fuoco. PHI. Il fuoco è piu sottile, lieue, et purificato:
 di tutti gli elementi, & cō nissuno di loro ha amore, se nō
 cō l'aere, la cui uicinità gli piace, ma il stargli però di sopra
 ama il cielo, et nō riposa mai ouunque si truoua, fin che
 nō gli sia appresso. quest' è l'amor sociale, che si troua nelli
 quattro elementi. SO. Mi piace: ma pche non hai in questo
 assignata la cagione perche il fuoco è tanto caldo, & l'ac-
 qua tanto fredda, et la qualità de gli altri? PHI. Perche nō
 appartiene à questa cagion d'amore: ma te la dirò, perche
 giouarà all'altre. Sappi ch'el cielo col suo moto continuo,
 & cō li razì del Sole, & de gli altri pianeti, & stelle fisse
 dell'ottauo cielo scaldano questo globo del corpo morto,
 ch'è pie tutt' il cōcauo dentro dal cielo della Luna: et quel
 la prima parte di questo globo, che è piu appresso il cielo,
 scaldandosi piu si purifica, & molto s'assottiglia, et si fa lie-
 ue, et molto calda, et il suo calore è tanto che cōsuma tutto
 l'humido, et resta ancor secca, et questo è il fuoco. stendēdo
 si poi piu lōtano questo caldo celeste in quella parte di que-
 sto globo, che succede al fuoco, la fa ancor calda, ma nō tan-
 to che cōsumi l'humido: et quest' è l'aere ch'è caldo, et hu-
 mido, et per lo caldo si purifica ancor et assottiglia, et resta
 lieue poco manco ch'el fuoco, per essere men caldo: quādo
 già si stende piu questo caldo celeste in questo globo oltra
 l'aere, nō è tanto che faccia elemēto caldo, anzi p la remo-
 tione del cielo resta freddo, ma nō tanto che nō li possi star
 l'humido. resta ancor graue per la grossezza che causa la
 frigidità: & cerca il basso: & questo è l'elemento dell'ac-
 qua fredda, & humida. oltr' à questa è tanta la frigidità
 nel restante del centro di questo globo sotto l'acqua, che

restringe tutto l'humido, et resta un corpo grossissimo, grauissimo, freddo, et secco, com'è la terra, sì che l'aer, et il fuoco, che p' la uicinità riceuono più del caldo, et beneficio celeste, ch'è la uita delli corpi inferiori, amano più il cielo, et ouunque si truouano se li approssimano; et si muoueno seco nel suo continuo circolare. gli altri di questa terra, et acqua, p'che poco riceuono del caldo, et uita celeste, non l'amano così, ne approssimano a lui, anzi lo fuggono p' poter riposarsi quietamente senza muouersi con lui continuamente, et circolarmete. S O. Essendo la terra il più infimo, et uile di tutti gli elementi come tu dici, et più lontano dal fonte della uita, che è il cielo, come in quella si generano tante diuersità di cose più che in nessun altro elemento, come sono le pietre di tante maniere, alcune grandi, nette, et belle, altre chiare, et molto pretiose, et li metalli non solamente grossi come ferro, et piombo, rame, stagno et argento uiuo, ma altri ricchi, et luistri, come l'argento, et l'oro; poscia tanta diuersità d'erbe, fiori, arbori, et frutti, quanti produce la terra; et più oltre tanta moltitudine, et deformità d'animali, liquali tutti sono annessi alla terra: che se bene nel mare si truouano alcune piante, et gran copia d'animali diuersi, et così nell'aere di quelli che uolano, tutti però hanno riconoscimento alla terra, et in quella massimamente si fermano, et sopra tutto in quella si genera l'humana generatione di mirabile perfettione fra tutti i corpi che sono sotto il cielo, laqual non si genera, ne colloca in nessuna altra sfera de gli elementi, come adunque dici tu, che la terra è il più uile et il più mortificato di tutti quattro gli elementi? P H I. Se bene la terra p'esser lontanissima dal cielo, è in se medesima la più grossa, fredda, et bassa, et più aliena di uita, non dimeno p' star nel centro unita, riceue unitamente

te in se tutte le influētie, et razzi di tutte le stelle, pianeti,
 et corpi celestii, et quini si cōplēssionano, talmēte attrahēdo
 in quella la uirtù di tutti gli altri elemēti, che si uengono
 a cōplēssionare di tate, et tal maniere, che si generano tut
 te le cose che hai detto. laqual cosa nel luogo di nissuno al
 tr' elemēto nō sarebbe possibile farsi, p nō esser recettacolo
 cōmune unito di tutte le uirtu celesti elementali. nella ter
 ra s'uniscono tutte, et p' gli altri elemēti solamēte passano,
 ma nō si fermano se nō nella terra p. la sua grossezza, et
 p' esserē nel cētro, nella qual tutti i razzi feriscono piu for
 te, si che questa è la propria et ordinaria moglie del corpo
 celeste, et gli altri elemēti son sue concubine, pciōche in lei
 genera il cielo tutta, ouer la maggior parte della sua gene
 ratione, et ella si fa ornata di tute et si diuerse cose. SO. sō
 satisfatta del mio dubbio. torniamo al proposito. dimmi del
 l'altre ragioni dell'amore de gli huomini, et animali, se si
 truouo ne gli elemēti et altri corpi morti, cō' è quella ter
 za del beneficio, et la secōda della successione generatiua,
 et la prima del desiderio, et diletatione della generatione.
 PHI. quella del beneficio i questi corpi elemētarij è una me
 desima cō quella della successiōe della generatiōe: po ch' el
 generato ama il generatore, cōe suo benefattore, et il gene
 ratore ama il generato, come recipiente del suo beneficio.
 questa della successiōe generatiua si truoua bē nelli genera
 ri da gli elemēti: cōe tu uedrai le cose generate ne la regiōe
 dell'aere da li uapori ch' ascēdono dalla terra, et dal mare:
 liquali quādo sō humidi, se ne genera acqua, neue, et grādi
 ne, lequali, cōe sō generate subito cō impeto amoroso descē
 dono a trouar il mare, et la terra lor madre: et se li uapori
 sō secchi, si fāno di quelli uēti, et cose ignee, et li uēti cerca

no l'aere cō sua spiratione, et l'igneo ua piu alto cercando il fuoco, ogniuno mosso dall'amore della sua propria origine, & elemēto generatiuo. Vedrai ancor le pietre, et metalli generati dalla terra, quando si truouano fuor di quella, cō uelocita cercarla, et nō quetar mai, fin che nō son in quella, come cercan li figliuoli le madri, che cō esse solamēte s'acquetano. la terra ancor cō amor li genera, li tiene, et cōserua, et le piante, l'herbe, & gli arbori hāno tātto amor alla terra madre, et generatrice loro, che mai senza corruttione si uogliono discostar da lei, anzi con le braccia delle radici l'abbracciano cō affettione, come fanno i fanciulli le mammelle delle madri, et essa terra come pietosa madre cō non piccola carità & amore nō solamente gli genera, ma sempre ha cura di nutriri delle sue proprie humidità, cauādo se le delli suoi interiori alla sua superficie p mātenerli con quella, come fa la madre che caua il latte dalle sue uiscere alle mammelle p allattare i suoi figliuoli. ancor quando manca alla terra humidità p dare a loro, cō preghi et supplicationi la domanda al cielo, & all'aere, et la cōpera, & cōtratta cō li suoi uapori che ascendono, delli quali si genera l'acqua pluuiale p nutriri le sue piante, et li suoi animali. qual madre potrebbe essere piu piena di pietà, et carità uerso i suoi figliuoli? SO. Certamente mirabil è una simil cura in un corpo senza anima, com'è la terra. et molto piu mirabil quella di colui che l'ha potuta far si curiosa. resta mi solamente a d intendere della prima cagione dell'amor nelli animali, ch'è il desiderio, et la diletatione della generatione, come questa si truoua nelli elemēti, et corpi sēza anima sensitiua. PHI. Si truoua l'amore generatiuo nelli elemēti, & nella materia di tutte le cose inferiori piu copiosa

mente che in niuno delli altri. S O. Come nella materia ? è forse la materia di tutte queste cose inferiori altro che questi quattro elemēti? noi pur uediamo che di questi si generano tutte l'altre cose generate. PHI. È bē così, ma gli medesimi elemēti son ancor generabili, onde bisogna dir di che cosa si generano. S O. Di che l' uno dell' altro. uediamo che dell' acqua si fa aere, dell' aere acqua, et di fuoco aere, et dell' aere fuoco, et così ancor la terra. PHI. Ancor questa che dici è uero: ma di quelle cose, che si generano delli elementi, gli proprii elementi ne son materia, et fondamēto, che resta nella cosa generata da loro, ma tutti quattro uniti uirtualmēte: ma quādo si genera l' uno dell' altro, nō puo essere così, che quādo il fuoco si conuerte in acqua, nō resta il fuoco nell' acqua, anzi si corrompe il fuoco, et si genera l' acqua. et poi ch' è così, bisogna assegnare qualche materia cōmune a tutti gli elementi, nella qual si possino fare queste lor trasmutationi, laqual essendo una uolōta informata d' aere p sufficiēte alteratione, lassando quella forma d' aere piglia la forma dell' acqua, et così delli altri. questa chiamano gli philosophi materia prima, et gli piu antichi la chiamano chaos, che in greco uuol dir cōfusione: pche tutte le cose potētiālmēte, et generatiuamente son in quella insieme, et in cōfusione, et di quella si fāno tutte ciascuna da p se diffusamēte, et successiuamēte. S O. Et che amor puo cader in cotesta? PHI. Questa, come dice Platone, appetisce, & ama tutte le forme delle cose generate, come la dōna l' huomo. & nō satiando il suo amore l' appetito, e' l' desiderio, la presentia attuale dell' una delle forme s'innamora dell' altra che gli mīca, et lassando quella piglia questa, di maniera che nō possendo sostenere insieme tutte le forme in atto, le

riceue tutte successiuamēte l'una doppo l'altra: ancora pos-
siede in molte parti sue tutte le forme insieme: ma ogn-
una di quelle parti uolēdo godere dell'amor di tutte le for-
me, bisogna loro successiuamēte di cōtinuo trasmutarsi del
l'una nell'altra, che l'una forma nō basta à satiare il suo
appetito, et amor, ilqual eccede molto la satisfattione: che
una sola forma di queste nō puo satiare questo suo insatia-
bile appetito. et si come essa è cagione della cōtinua gene-
ratione di quelle forme che gli m̃acano, cosi essa medesima
è cagione della cōtinua corruttione delle forme che possie-
de. p laqual cosa alcuni la chiamano meretrice, p nō haue-
re unico, ne fermo amore ad uno: ma quādo l'ha ad uno,
desidera lassarlo p l'altro: pur con questo adultero amore
s'adorna il mōdo inferiore di tāta, et cosi mirabile diuersi-
ta di cose cosi bellamēte formate: si che l'amor generatiuo
di questa materia prima, et il desiderio suo sempre del nuo-
uo marito che gli m̃aca, e la delectatiōe che riceue del nuo-
uo coito, è cagione della generatione di tutte le cose gene-
rabili. SO. Intēdo bē l'amor, et l'appetito, e'l desiderio insa-
tiabile, che sempre si truoua in questa materia prima. uor-
rei saper che amor generatiuo si puo trouare nelli quattro
elemēti, poi che son tra loro contrarij. PHI. L'amore che si
suol trouare nelli quattro elemēti, se bē sono cōtrarij l'un
dell'altro, è cagione generatiua di tutte le cose misce, et cō-
poste da loro. SO. Dichiarami in qual maniera. PHI. Gli ele-
mēti p la sua cōtrarieta sono diuisi, et separati: pche essēdo
il fuoco, et l'aere caldi, et leggieri, cercāo l'alto, et fuggono
il basso: et essendo la terra, et l'acqua freddi et graui, cerca-
no il basso, et fuggono l'alto. pur molte uolte p intercessio-
ne del benigno cielo, mediāte il suo moto, et gli suoi razi,

si cōgiungono in amicitia, et in tal forma si mescolano insieme, et cō tal amicitia, che peruengono quasi in unita d'uniforme corpo, et d'uniforme qualita, laqual amicitia è ca pace a riceuere per la uirtu del cielo nel tutto altre forme piu eccellenti che niſſuna delli elemēti in diuerſi gradi, reſtandoui pure gli elemēti miſti materialmente. SO. Quali ſono queſte forme, che gli elemēti mediante la loro amicitia riceuono, et quanti ſon gli gradi loro? PHI. Nel primo grado, & piu tenue dell'amicitia riceuono le forme delli miſti nō animate, come ſon le forme delle pietre, alcune oſcure, et alcune piu chiare, & altre luſtri & preclare, nelle quali la terra pone la durezza, l'acqua la chiearezza, l'aere la diaphanita, ouero traſparetia, et il fuoco la luſtrezza ouero lucidita, con gli razi che ſi truouano nelle pretioſe pietre. Ancora reſultano di queſta prima miſtione amiche uole delli elemēti le forme de metalli, alcuni groſſi, come ferro, et piombo; altri piu netti, come rame, et ſtagno, & argēto uiuo; altri chiari, et belli, com'è l'argēto, et l'oro: nelli qual tutti domina tãto l'acqua, ch'el fuoco gli ſuol liquefare in tutti queſti tãt'è piu pſetta la forma del miſto, pietra ouer metallo, quanto l'amicitia delli elemēti è in eſſa maggiore, et piu eguale, et quando l'amicitia di queſti quattro cōtrarij elemēti è di maggior grado, & il ſuo amore è piu unito cō maggior uqualita, et cō manco ecceſſo d'ogn'uno di loro, nō ſolamēte hāno le forme della miſtion, ma ancor riceuono forme piu eccellēti, come ſono l'animate, et prima quelle dell'anima uegetatiua, che cauſaō nelle piatte la germinatiōe, il nutrimēto, et il creſcimēto p ogni lato, & la generatione delle ſimili cō la ſemēza et ramo del generāte, & coſi ſi generāo tutte le ſpecie delle piatte, delle quali le māco

perfette son l'herbe, l'arborisson piu pfetti: et tra loro tãt'è
 dell'anima uegetatiua ogni specie piu pfetta dell'altra, et
 di piu eccellente operatione, quanto questi quattro cõtrarij
 elementi si truouano in lei cõ maggior amore, et con piu
 unita & ugal amicitia, & questo è il secõdo grado della
 lor amicitia. et quando l'amor delli elementi è maggiore,
 piu unito, et piu uguale, nõ solamẽte riceue le forme della
 missione, et le forme dell'anima uegetatiua di nutritione,
 augumẽto, et generatione, ma ancor riceue di piu le forme
 dell'anima sensitiua, col senso, et moto locale, & cõ la fan-
 tasia, et appetito, et di questo grado d'amicitia si generano
 tutte le specie delli animali terrestri, aquatici, et uolatili: &
 alcuni ne sono imperfetti, che hanno moto niuno, ne delli
 sensi, se nõ quel del tatto. ma gli animali pfetti hãno tutti
 gli sensi & mouimento: et tanto è l'una specie piu excellẽ-
 te dell'altra nella sua operatione, quanto l'amicitia delli
 suoi elementie maggiore, et di maggiore unione, et eguali-
 ta. et quest'è il terzo grado d'amor nelli elementi. il quar-
 to et ultimo grado d'amor et amicitia, che si truoua nelli
 elementi, è, che quãdo uengono nel piu uguale amore, &
 nella piu unita amicitia, ch'è possibile, nõ solamẽte riceuo-
 no in se le forme mistiue, uegetatiue, et sensitiue, cõ le moti-
 ue, ma ancor si fãno capaci à partecipare forma molto piu
 lontana, et aliena dalla uilta di questi corpi generabili, &
 corruttibili, anzi partecipano la forma propria delli corpi
 celesti, et eterni, laqual è l'anima intellettiua, che solamẽte
 fra tutti l'inferiori si truoua nella specie humana. S O. Et
 come fu possibile che l'huomo, essendo fatto di questi mede-
 simi elemẽti cõtrarij, et corruttibili, habbi potuto sortir for-
 ma eterna, et intellettuale, annessa alli corpi celesti? P H I.

Perche l'amor delli suoi elemēti è tanto uguale, uniforme, & perfetto, che unisce tutta la contrarietà delli elemēti, et resta fatto un corpo remoto d'ogni contradittione, et oppositione, si come il corpo celeste, ch'è denudato d'ogni contrario, & p quello uiene à partecipar quella forma intellettuale, et eterna, laqual solamente i corpi celesti suole in formare. SO. Nō ho mai inteso di tal amicitia nelli elementi: so bē che secondo la pfettione della cōplessiō di quelli la forma del cōposto uiene ad essere piu ò men perfetta.

PHI. La complession delli elementi è la loro amicitia, & come posson stare gli cōtrarij uniti insieme senza litigio ne cōtradittione, non ti par uero amore, & amicitia? alcuni chiamano questa amicitia armonia, musica, & cōcordantia, & tu sai che l'amicitia fa la cōcordatia, & come l'inimicitia causa discordia: & p questo il philosopho Empedocles dice, che le cagioni della generatione, et corruttione in tutte le cose inferiori son sei, li quattro elemēti, l'amicitia, et l'inimicitia: pche l'amicitia delli quatro elemēti cōtrarij causa tutte le generationi delli corpi cōposti di quelli, & l'inimicitia loro causa la sua corruttione: pche secondo questi quattro gradi della generatiōe d'amore, che t'ho detto, nelli quattro elemēti, che sono causa della generatione di tutti i corpi cōposti nelli quattro gradi di cōpositione, hai da intēdere altrettati gradi d'odio, che sō cagione della loro dissolutione, et corruttione: si che come ogni male et rouina deriva dall'inimicitia di questi quattro elemēti, cosi ogni bene, et generatione uiene dall'amor et amicitia loro. SO. Mi piace il discorso che hai fatto nelle maniere, et ragioni dell'amore, che si troua in questo mōdo inferiore, cioe' in tutte le cose generabili & corruttibili, cosi nelli

huomini come nelli animali bruti, come nelle piante, et nelli
 misti che non hanno anima alcuna, et così nelli quattro eleme-
 ti, et nella materia prima, comune a tutti. et ben ueggio,
 che si come una specie d'animali ama un'altra, et s'accopa-
 gna con quella, et un'altra odia, et fugge, così ancor nelle
 piante si truouano alcune specie amiche dell'altre, et nasco-
 no insieme, et quando son in compagnia germignano meglio,
 et d'altre son inimiche, che essendo appresso si guastano: et
 uediamo gli metalli uno accompagnare l'altro nel suo mine-
 rale, et l'altro no: et così nelle pietre pretiose: et uediamo
 la calamita tanto essere amata dal ferro, che non ostante la
 grossezza et grauezza sua egli si muoue, et va a trouar-
 la: et in conclusione io ueggio, che non è corpo alcuno sotto
 il cielo, che non habbi amore, desiderio, et appetito natura-
 le, o sia sensuale, oueramente uolontario, secondo che tu hai
 detto. ma nelli corpi celesti, et nell'intelletti spirituali mi
 parrebbe strano che si trouasse amore, non essendo in loro
 delle passioni di questi corpi generabili. PHI. Nelli corpi ce-
 lesti, et nelle cose intellettuali non si troua manco amore,
 che nell'inferiori, anzi più eminente, et di maggiore eccellen-
 tia. SO. Vorrei sapere a che modo: perche la principal cagio-
 ne et più comune ch'io ueggia dell'amore, è la generatio-
 ne: et non essendo generatione nelle cose eterne, come puo
 in loro essere amore? PHI. Non è generation in loro, perche
 son ingenerabili et incorruttibili, ma la generatione delli
 inferiori uiene dal cielo come da uero padre, si come la ma-
 teria è la prima madre nella generatione, et dipoi li quattro
 elementi, massimamente la terra, ch'è la più manifesta ma-
 dre, et tu sai che non manco pieni di amore son li padri del
 la generatione che le madri, anzi hanno forse amor più ec-

cellente, & perfetto. S O. Dimmi piu largamente di questo amore paternale del cielo. P H I. In cōmune ti dico, che mouendosi il cielo padre delli generabili nel suo moto continuo, & circular sopra tutto il globo della materia prima & mouendosi, et mescolando tutte le sue parti, ella germina tutti gli generi, & specie, & indiuidui del modo inferiore della generatione, si come mouendosi il maschio sopra la femina, & mouendo quella, ella fa figliuoli. S O. Dimmi questa propagatione piu particularmente, & chiaramente. P H I. La materia prima come una femina ha corpo, recipiente humidita che la nutrisce, spirito che la penetra, calor naturale che la tempera, & uiuifica. S O. Dichiarami ciascuna. P H I. La terra è il corpo della materia prima, ricettacolo di tutte l'influentie dal suo maschio, ch'è il cielo. L'acqua è l'humidita, che la nutrisce. L'aere è il spirito, che la penetra. Il fuoco è il calor naturale, che la tempera, & uiuifica. S O. A che modo influisce il cielo la sua generatione nella terra? P H I. Tutto il corpo del cielo è il maschio che la copre, & circonda cō moto cōtinuo: ella, se bẽ è quieta, si moue pur un poco p il mouimento del suo maschio: ma l'humidita sua, ch'è l'acqua, & il spirito suo, ch'è l'aere, & il suo calor naturale, ch'è il fuoco, si moueno attualmẽte p il moto celeste uirile, secondo si moueno tutte queste cose nella femina al tẽpo del coito p il moto del maschio, se ben essa non si moue corporalmente, anzi sta quieta per ricuere il seme della generatione del suo maschio. S O. Che seme porge il cielo nella terra, & come lo puo porgere? P H I. Il seme che la terra ricoue dal cielo, è la rugiada, & acqua pluuiale, che cō gli razzi solari, et lunari, delli altri pianeti et stelle fisse genera nella terra, e nel mar tutte le specie, et indi

uidui delli corpi, cōposti nelli quattro gradi di composi-
 ne, come t'ho detto. S O. Qual son propriamēte nel cielo gli
 produttori di questo seme? P H I. Tutto il cielo il produce
 col suo continuo moto si come tutto il corpo dell'huomo
 in commune produce il sperma: & del modo che'l corpo
 humano è composto di membri homogenei, cioè non orga-
 nizzati, ossa, nerui, uene, panniculi, & cartilagini, oltra la
 carne ch'è un'empimento, come tra l'uno & l'altro, così il
 grã corpo del cielo ottauo è composto di stelle fisse di diuer-
 se nature, lequali si diuidono in cinque grãdezze, & in
 un'altra sesta specie di stelle nuuolose, oltra la sustatia del
 corpo diaphano del cielo, che cōtinua, & empie fra l'una,
 & l'altra. S O. E li sette pianeti di che seruono nella gene-
 ratione di questo seme del mondo? P H I. Li sette pianeti sō
 sette mēbri, et erogenei, cioè organici, principalinella gene-
 ratione di questo seme, come nell'huomo son quelli che ge-
 nerano il sperma. S O. Dimmeli di ste samēte. P H I. La gene-
 ratione del sperma nell'huomo dipende prima dal cuore,
 che dà li spiriti col calor naturale, il qual è formale nel
 sperma: secondo, il cerebro dà l'humido, ch'è materia del
 sperma: terzo il fegato, che tempera cō soaue decottione il
 sperma, & il risa, & augmēta del piu purificato del san-
 gue: quarto, la milza, la qual dopo che l'ha purificato
 cō attratione delle feccie meliconice, l'ingrossa, & lo risa
 uiscoso, et uētofo: quinto, le reni, che cō la propria decottio-
 ne lo fāno pūgitiuo, caldo, & incitatiuo, massimamēte per
 le portiō della collera che hāno sempre dal fiele: sexto, li te-
 sticuli, nelli quali il sperma riceue perfettione di cōplez-
 sione, et natura seminale generatiua: il settimo et ultimo,
 è la uerga, che porge il seme nella femina recipiente. S O.

Inièdo, come questi sette mèbri organici concorrono nella generatione del sperma uirile: ma che ha da far questo cò li sette pianeti? P H I. Così concorrono li sette pianeti nel cielo p la generatione del seme mōdano? S O. In che maniera? P H I. Il Sole è il cuor del cielo, dal qualderiua il calor naturale spirituale, che fa eshalar li uapori della terra, et del mare, et generare l'acqua, & la rugiada, ch'è il seme: & li raggi aspetti suoi la conducono, massimamente cò la mutatione delli quattro tēpi de l'anno, ch'egli fa col suo moto annale. La luna è il cerebro del cielo, che causa l'humidita, che son il seme cōmune. et per le sue mutationi si mutano i uēti, & descēdono l'acque, fa l'humidita della notte, & la rugiada, che è nutrimento seminale. Gioue è il fegato del cielo, che col suo caldo, & humido soaue gionua nella generatione de l'acque, et nella temperie dell'aere, et suauita de tēpi. Saturno è la milza del cielo, che cò la sua frigidita, & siccita fa ingrossar li uapori, & cōgelare l'acque, e muouer li uēti, che le portano, & tēperare la resolutione del caldo. Marte è il fiele, & le reni del cielo, che col suo caldo eccessiuo gionua nella ascensione delli uapori, e li quefa l'acqua, & la fa fluire, & l'assotiglia, & fa penetratiua, & li da caldo seminale incitatiuo, acciò che la frigidita di Saturno, & della Luna nò faccia il seme in disposto alla generatione p mancāmēto di caldo attuale. Venere è li testicoli del cielo. questi ha grā forza nella production dell'acqua buona, & pfetta per la seminatione, che la frigidita, e humidita sua è benigna, molto digesta, & atta à causare la generation terrestre. & p la proportionē & approssimatione che hāno le reni cò li testicoli nella generation del sperma, hāno li poeti finto Marte innamorato di Ve-

nere, peche l'uno dà l'incitatione & l'altro l'humido disposto al seme. Mercurio è la uerga del cielo qualche uolta di retto, & qualche uolta retrogrado: alcuna uolta causa attualmente le pioggie, alcun'altra l'impedisce: si muoue principalmente dalla prossimatione del Sole, et dalli aspetti della Luna, come si muoue la uerga dal desiderio, & incitatione del cuore, et dalla imaginatione, & memoria del cerebro. si che tu o' Sophia uedi com' il cielo è perfettissimo marito della terra, che cō tutti li suoi mēbri organici & homogenei si muoue, et s'forza di porgere in quella il seme, & generar in essa tante belle generationi, et di tanta diuersità. nō uedi tu, che nō si cōtinuaria una così somma diligenzia, così sottil prouedimēto, se non per un feruentissimo, & finissimo amore del cielo, come proprio huomo generatē, alla terra, & à gli altri elemēti, & ad essa prima materia in comune, come à propria dōna, della qual sia innamorato, o uer maritato cō lei? & ha amore alle cose generate, & cura mirabile nel suo nutrimento, et cōseruatione, come à proprii figliuoli. & la terra, & materia ha amore al cielo cōm' à diletteissimo marito, o amante, e benefattore. & le cose generate amano il cielo, cōme padre pio, & ottimo curatore. cō questo reciproco amore s'unisce l'uniuerso corporeo, et s'adorna e sostiene il mōdo. che altra maggior demonstratione uuoì tu intendere della cōmunita dell'amore? S' O. Mirabil è lo amor matrimoniale, & reciproco della terra, & del cielo, & così quāto ha la terra della proprietà della moglie, & il cielo del marito, cō li suoi sette pianeti corrispondenti alli mēbri cōcorrenti nella generatione del sperma dell'huomo. et già ho inteso, che ogniuno di questi sette pianeti ha significatione secondo gli astrologhi sopra uno dell'i

memברי dell'huomo, ma nõ delli appropriati alla generatione, anzi piu tosto hãno significatione sopra li mēbri esteriori della testa, fatti p seruire alla cognitione sensibile e interiore. PHI. E bẽ uero, che li sette pianeti hãno significatione sopra li sette busi che son nella testa, seruienti al sētimento, & cognitione, cioè il Sole sopra l'occhio destro, la Luna sopra il sinistro, pche ambidui son gli occhi del cielo, Saturno sopra l'orecchia destra, & Gioue sopra la sinistra, secondo altri al cōtrario; Marte sopra il destro buso del naso, & Venere sopra il sinistro, & secodo altri il cōtrario; Mercurio sopra la lingua & bocca pch'egli è sopra la loquela, et dottrina: ma questo non toglie che, come dicono gli astrologhi, nõ habbino ancora significatione sopra questi altri sette membri del corpo concorrenti nella generatione, secodo t'ho detto. SO. Perche cagione appropriano questi dui modi di significatione partiali nelli membri humani? PHI. Perche questi sette membri della cognitione correspondono nell'huomo a quelli sette della generatione. S O. A' che modo? PHI. Il cuore, & il cerebro sono nel corpo, come gli occhi nella testa: il fegato e la milza come le due orecchie: le reni, & li testicoli, come li dui busi del naso: la uerga è proportionata alla lingua, in modo di positione, & in figura, & in stendimento, & recoglimento, & è posta in mezzo di tutti & in opera: che si come mouendosi la uerga genera generatione corporale, la lingua la genera spirituale cō la locutione disciplinale, et fa figliuoli spirituali, come la uerga corporale: et il bacio è cōmune ad ambidui, l'uno incitauino dell'altro: et cosi come tutti gli altri seruono alla lingua nella cognitione, et ella è il fine dell'appresione dell'esito di essa cognitione, cosi tutti gli altri seruono alla uer-

ga nella generatione, & in lei consiste il fine, & l'esito, & si come la lingua è posta fra le due mani, che sono instrumēti d'esecutione di quel che si conosce, et che si parla. così la uerga è posta fra li piedi, instrumēti del moto p' approssimarsi alla femina recipiente. S O. Ho inteso questa corrispondente proportionione delli membri conosciuti della testa alli membri generatiui del corpo. ma dimmi, perche in cielo non si trouano similmente due maniere di pianeti corrispondenti in cognitione, & generatione, per fare la similitudine piu perfetta? P H I. Il cielo per la sua simplicità, & spiritualità con li membri e instrumēti medesimi della cognitione genera le cose inferiori, in modo che'l cuore, et il cerebro, produttori del seme generatiuo del cielo, sono occhi cō ch'ei uede, cioè il sole & la luna: il fegato e la milza, tēperatori del seme, sō l'orecchie, cō che ode, cioè Saturno, & Gioue: le reni, et li testicoli perficiēti del seme, son li busi del naso con che odora, cioè Marte & Venere: la uerga porgitrice del seme, è la lingua Mercuriale guidatrice della cognitione: ma nell'huomo e ne gli altri animali perfetti, se ben son imagine, & simulacro del cielo, nōdimeno fu di bisogno diuider loro i mēbri conosciuti dalli generatiui, & quelli mettere nella parte superiore della testa, & questi nell'inferiore del corpo, corrispondēti pō l'uno all'altro. S O. Di questo son satisfatta, ma resto in dubbio che tu hai cōparato il cielo all'huomo, et la materia et terra et altri elemēti alla femina, et io ho sempre inteso che l'huomo è simulacro non solamēte del cielo, ma di tutto l'uniuerso corporeo, & incorporeo insieme. P H I. Così è la uerita, che l'huomo è imagine di tutto l'uniuerso, et p' questo li Greci il chiamano microcosmos, che uuol dire piccol mōdo: nien
tedimeno

tedimeno l'huomo, et ciascun'altro animale pfecto contie
ne in se maschio, et femina, perche la sua specie si salua in
amendue, et nō in un sol di loro. et pcio nō solamēte nella
lingua latina huomo significa il maschio, et la femina, ma
ancor nella lingua hebrea antichissima madre, & origine
di tutte le lingue, Adamo, che uuol dire huomo, significa
maschio, et femina, et nel suo proprio significato contiene
ambidui insieme. et li philosophi affermano che'l cielo sia
solamēte uno animale perfetto, et Pittagora poneua che in
lui fusse destra, et sinistra, come in ogni altro pfecto anima
le, dicēdo che la metà del cielo dalla linea equinottiale fin
al polo artico, che noi chiamiamo tramōtana, era la destra
del cielo, pche da detta linea equinottiale uerso la tramōta
na uedeua maggior stelle fisse, et piu chiare, & piu nume
ro di quel che uedeua dall'equinottiale uerso l'altro polo.
et li pareua ancor che causasse ne gli inferiori maggiore, et
piu eccellente generatione in quella parte della terra, che
nell'altra, et chiama l'altra metà del cielo quella che è dal
la linea equinottiale fino all'altro polo antartico, che da
noi nō è ueduto, sinistra del cielo. ma il philosopho Aristote
le cōfermādo il cielo essere un' animale pfecto, dice, ch'egli
nō solamēte ha queste due parti dell'animale, cioè destra et
sinistra, ma che anchora oltr'à queste ha l'altre parti dell'a
nimal pfecto, cioè innāzi et dietro, che è faccia, et spalle, al
to, et basso, che è testa, & piedi. pche nell'animale si truoua
no diuise, et differēti tutte queste sei parti, et la destra, et la
sinistra presupponeno l'altre quattro, senza le quali nō po
trebbero stare, pche la destra, et la sinistra son parti della
larghezza del corpo dell'animale, et l'alto, et il basso, cioè
capo et piedi, son parti della lūghezza, laqual naturalmēte

precede alla larghezza, il dinanzi, et quel didietro, cioè faccia, et spalle, son parti della profondità del corpo dell'animale, laqual è fondamento della lunghezza, et della larghezza. si che essendo destra, et sinistra nel cielo, secondo che dice Pittagora, bisogna che si truouino in lui l'altre quattro parti dell'altre due dimensioni, capo et piedi dalla lunghezza, et faccia, et spalle dalla profondità. dice esso Aristotele, non essere la destra del cielo il nostro polo, ne la sinistra l'altro, come dice Pittagora, però che la differenza, et il miglioramento dell'una sopra dell'altra non sarebbe nel cielo medesimo, ma in apparenza a noi, o in rispetto. et forse che nell'altra parte non conosciuta da noi si truouano piu stelle fisse nel cielo, et piu habitationi nella terra, e a tempi nostri l'esperienza della nauigatione de Portughesi, et di Spagnuoli n'ha dimostrato parte di questo: onde egli dice, che l'orientè è la destra del cielo, et l'occidente la sinistra. et pone essere tutto il corpo del cielo un animale, il capo delquale è il polo antartico a noi occulto, et li piedi il polo artico della tramontana. et a questo modo resta la destra nell'orientè, e la sinistra nell'occidente; e la faccia è quella parte, ch'è da orientè, in occidente; et le spalle, ouer il dietro, e quell'a parte ch'è da l'occidente, all'orientè di sotto. si che essendo tutto l'uniuerso un huomo, ouer un animale che contiene maschio, e femina, et essendo il cielo un delli dui perfettamente con tutte le sue parti, certamente puoi credere ch'è il maschio, o l'huomo, e che la terra et la materia prima con gli elementi è la femina, et che questi son sempre ambidui congiunti in amore matrimoniale, ouero in reciproca affectione di dui ueri amanti, secondo t'ho detto. SO. Mi piace quel che m'hai detto d'Aristotele dell'animalità del cielo, e delle sue sei parti na

turalmēte differenti nell' animale: che nelle piante, se bē si truoua differentia di capo, et piedi, che'l capo è la radice, & li piedi le frondi, che in questo è animale à riuerso, in quel de l'alto al basso, nō si truouano però in loro le differenze dell' altre parti, però che nō hāno faccia, ne spalle, ne destra ne sinistra. ma in questo, che dice Aristotele, che l' oriente è la destra del cielo, et l' occidente la sinistra, m' occorrono un dubbio, che l' oriēte nell' occidente non è uno à tutti gli habitatori della terra, anzi l' oriente nostro è occidēte à gli altri che habitano di sotto di noi, che si chiamano Antipodi: et il nostro occidente è oriēte à loro, e tutte le parti della rotōdità del cielo dal leuāte al ponente sono à certi habitatori della terra oriēte, et à cert' altri occidēte. qual adūque di questi oriēti sarà la destra, et pche un piu che l' altro? & se ogni oriente è destra, uno medesimo sarebbe destra, et sinistra. soluimi questo, che mi par dubbio. PHI. il tuo dubbio ò Sophia nō è molto facile da soluere. Alcuni dicono, che quell' oriēte, ch' è destra del cielo, è l' oriēte di quelli che habitano in mezzo della lūghezza dell' habitation del mōdo, dal leuante al ponente: pche credono che la metà della lūghezza sia habitata, ouer terra scop̃ta, et che l' altra sia cop̃ta dall' acqua. S O. Quest' è uero? PHI. Nō già, che nō è uero: pche noi sappiamo, che la maggiore parte della rotōdita della terra dal leuante al ponēte è scoperta, et ch' ogn' uana ha il suo oriente, et l' uno nō debb' essere più la destra che l' altro, massimamēte che quel che ad uno è oriēte, è occidente all' altro. et à questo modo un medesimo oriente, sarebbe destra, et sinistra, come hai detto. p il che alcuni altri dicono, che'l segno Ariete è la destra del cielo, & il segno Libra la sinistra. S O. Per che ragione? PH I. Perche

quãdo il Sole sta in Ariete, ha grã possanza, et si generano alhora tutte le piãte, et ringiouenisce il mondo, et quando è in Libra, tuttelsi uãno seccãdo, & inuechiando. S O. Se bẽ fusse cosi, nõ p questo Ariete sarebbe la destra, poi che nõ è sempre in oriente, ma qualche uolta in occidente, et quãdo è oriente ad uno, è occidente all' altro: & Aristotele dichiara, che l' oriente è la destra. PHI. Ben lo prouì, massimamente pciòche nõ à tutti gli habitatori della terra il Sole è cosi beniuolo, et benefattore, quãdo si truoua in Ariete: pil che quelli dell' altra metà della terra che habitano di la da l' equinottiale, et ueggono l' altro polo antartico, iquali si chiamano antitoni, riceuono il beneficio della primavera, quand' il Sole è in libra: pche allhora incomincia approssimarsegli. et prouano il mancamento dell' autunno quãdo è in Ariete, che alhora s' allontana da loro, al contrario di noi. adũque la destra nostra sarebbe à loro sinistra, & pur la destra dell' animale cõ tutti è destra, et cosi la sinistra. S O. Senza dubio è cosi: che gia ho inteso, che quelli, che habitano di la dalla Zona torrida, h' inò la primavera, quãdo noi l' autunno, & h' ano l' autunno quãdo noi la prima uera. pur ti prego ò Philone, nõ lasciare il mio dubio senza uera solutione, se la sai. PHI. Quelli che h' ano commentato Aristotele, nõ h' ano trouato alcun' altro modo di soluerlo, che questi due: et pche conosceuano la debilità d' essa solutione, s' afferrorno al manco inconueniente che poterono trouare. tu ò Sophia cõtentati di quel, ch' essi, che piu di te sapeuano, si cõtentarono. S O. Io mi diletto p il mio gusto & nõ p l' altrui, & ueggio che tu sei men satisfatto di queste solutioni di me: & accio ch' io mi acquieti, bisogna tu mi cõcedi ch' el tuo Aristotele ha errato, oueramẽte che truoui

da darmi piu sufficiente risposta di questa. PHI. Poi che la mente mia è cōuertita in te, niuno delli cōcetti miei ti puo essere negato. Io altrimēti intendo Aristotele, il qual dichiara sottilmēte l'opere di queste sei parti cosi nel cielo, come in ogni animale perfetto. Dice, che l'alto, ouero capo, che è principio della loghezza dell'animale, è quella parte onde prima dipende la uirtu del moto, che certamēte dalla testa, o cerebro uengono i nerui, et spiriti motiui, et la destra è la parte onde il medesimo moto principia secōdo è manifesto nell'huomo, et la faccia, ouero il dinanzi è quella onde s'auia il moto della destra, l'altre tre parti sono l'opposite di queste nelle tali operationi. S O. Intēdo questo: ueniamo al dubbio. PHI. Dice Aristotele, che la destra è quella parte onde si leua il Sole, et l'altre stelle, et pianeti, cioè l'oriente, et questo dice nō essere appropriato ad una segnata materialmēte, ma in tutte uirtualmente in quanto sono oriente, et s'auiano uerso occidente, & nō al cōtrario, secōdo il moto erratico delli pianeti, che è da occidēte in oriente, che quello è moto sinistro, & dalla parte sinistra, et è come il mouimento imperfetto, & debile della mano sinistra nell'huomo si come quel d'oriente in occidente, in qual si uoglia parte del cielo, è moto destro, et della parte destra. pche essendo il capo del Cielo il polo antartico, & gli piedi l'artico, come egli dice, bisogna inuiandosi tutto il cielo sempre, & in ogni parte d'oriente in occidente, quel moto sia della parte destra, et l'opposito sia della sinistra et resta la faccia in quella parte che è fra oriēte et occidēte di sopra, uerso dōde camina il cielo nel moto destro, et le spalle sono quella parte che resta dietro dell'oriente, sotto del qual l'oriēte si diuiue, come la mano destra dalle spalle. S O. Mi piace intēderti:

et secôdo questo nel cielo solamente l'alto et il basso, ouer il capo et gli piedi sono materialmête diuisi. che uno è l'uno de poli, et l'altro è l'altro: l'altre quattro parti si diuideno in modo formale dell'inuiamento del moto. e' così o Philo-
ne? PHI. Così e, et bene l'hai inteso. S. O. Con tutto ciò nelli animali sono pur tutte le sei parti materialmente diuise, et differēti. dimmi, pche fra loro è tale diuersità. PHI. Pero che l'animale si muoue drittamente da uno loco ad un' al-
tro, et le parti sue della lōghezza et larghezza sono diui-
se, et differenti: ma nel cielo che si muoue di moto circula-
re di se medesimo in se medesimo, et sempre uolge sopra di
se, e' necessario che queste parti in lui sieno materialmente
una medesima nell'altra medesima, et tutto nel tutto, et
nella forma, et uia del moto solamente si diuidano. per il
che il capo, et gli piedi del cielo, che sono gli dui poli, pche
mai nō si mutano l'uno nell'altro, sono materialmente di-
uisi, si come nelli animali. S. O. S' un medesimo è oriente, et
occidente, segue che un medesimo è destra, et sinistra? PHI.
Non e' così: perche ancora che materialmente un pezzo
del cielo segnato sia ad olcuni oriente, et ad altri occidēte,
nientedimeno secôdo il moto, che fa tutto il cielo, et ogni
parte, e' oriente à tutti, quādo si truoua nel suo oriente, et
p la uia del moto e' sempre la destra, et mai nō è la sinistra:
perche mai si moue il cielo, ne alcuna delle sue parti in
cōtrario di quel moto destro, ouer alla riuersa, come fanno
gli pianeti erratici sempre. p laqual cosa il moto loro e' st-
nistro, et si muoueno così alla riuersa, p cōtraoperare al mo-
to destro celeste, p fauorir i contrarij inferiori, et p causare
di loro la continua generatione. S. O. T'ho inteso, et satis
fatta resto del mio dubiō: pur uorrei ancora, che mi dichia

rassi, à che modo dicono gli philosophi, che un'huomo solo
è simulacro di tuttò l'uniuerso, così del mondo inferiore
della generatione et corruttione, come del mondo celeste,
et del spirituale et angelico, ouer diuino. PHI. Qualche co-
sa par che tu mi diuertisca dal proposito in che siamo del-
l'uniuersalita dell'amore: ma perche in ogni modo, que-
sto ha qualche dependentia da questa materia, te lo dirò sotto
breuità. Tutti questi tre modi, gli quali hai esplicati, gene-
rabile, celeste, et intellettuale, si cõtengono nell'huomo come
in microcosmos, et si truouano in lui nõ solamente diuersi
in uirtu, et operatione, ma ancor diuisi p membri, parti, et
lochi del corpo humano. SO. Insegnameli tutti tre particu-
larmente. PHI. Il corpo humano si diuide in tre parti, secò
do il mōdo, una sopra dell'altra, et dell'infima parte. la pri-
ma piu alta è da una tela, ò panniculo, che parte il corpo p
mezo nella cõtura, che si chiama diafragma, fin basso alle
gambe. la secōda piu alta, è di sopra à quella tela fin alla te-
sta. la terza piu alta è la testa. quella prima cõtiene gli mē-
bri della nutritione, et della generatione, stemaco, fegato,
fiele, milza, miseraici, stantini, reni, testicoli, et uerga, et que-
sta parte nel corpo humano è pr. portionata al mōdo infe-
riore della generatione nell'uniuerso: et si come in quello
si generano della materia prima i quattro elementi, fuoco,
aere, acqua, et terra, così in questa parte si generano del ci-
bo, che è materia prima di tutti quattro gli humori, cellera
calda, secca, et sottile, della qualita del fuoco; sangue caldo,
ethumido, suauemēte tēperato, della qualita dell'aere; il fleg-
ma freddo, et humido, della qualita dell'acqua; et l'humo-
re malēconico freddo, et secco, della qualita della terra. et si
come delli quattro elemēti si generano animalì che oltre la

nutritione, et augmento hanno il senso, & il moto, & le
 piante che nõ hãno senso, ne moto, ma solamente nutritio-
 ne, & augmento, & altri misti priuati d'anima senza
 senso, ne moto, ne nutritione, ne augmento, ma sono come
 feccie delli elemèti, cioè pietre, funghi, sali, et metalli: così da
 questi quattro humori generati in questa parte prima, &
 inferiore delli humori, si generano membri che hãno nu-
 trimento, augmento, senso, et moto, come gli nerui, et pan-
 niculi, lacerti, et muscoli, et altri che nõ hãno da se senso,
 ne moto, come sono l'ossa, le cartilagini, & le uene. ancora
 del cibo, et delli humori si generano altre cose che nõ hãno
 senso, ne moto, ne nutritione, ne augmento, ma sono fec-
 cie, et superfluita del cibo, et delli humori come sono le fec-
 cie dure, l'orine, et gli sudori, et la superfluita del naso, &
 dell'orecchie. et si come nel mōdo inferiore si generano al-
 cuni animali di putrefattione, molti de quali sono ueleno-
 si: così della putrefattione delli humori si generano di mol-
 te maniere, de quali alcune sono uelenose. & si come nel
 mondo inferiore ultimamente con participatione celeste si
 genera l'huomo, che è animale spirituale: così del miglio-
 re delli humori del uaporale, et piu sottile si generano spi-
 riti sottili, et purificati, liquali si fanno per participatione,
 & ristoratione delli spiriti uitali, che sono manenti sempre
 nel cuore, liquali sono della seconda parte del corpo huma-
 no corrispondente al mondo celeste, secondo diremo. S O.
 Ho ben inteso la corrispondentia della parte inferiore del-
 l'huomo al mondo inferiore della generatione, & corru-
 tione: dimmi hora della celeste. P H I. La seconda parte del
 corpo humano contienne quelli membri spirituali che sono
 sopra la tela diafragma, fin alle cãne della gola, cioè il cuore

Et gli due polmoni, il destro, et il sinistro. nel destro sono tre particelle di polmone diuise, et nel sinistro due. questa parte corrisponde al mondo celeste. il cuore è l'ottaua sphaera stellata con tutto il celeste sopra d'essa, ch'è il primo mobile, che ogni cosa muoue egualmente, uniformemente, circularmente, et ogni cosa corporea dell'uniuerso col suo continuo moto sostiene; et ogni altro moto continuo, che si troua nelli pianeti, et elementi, procede da lui. cosi è il cuore nell'huomo, che sempre si muoue in moto circolare, et uniformemente, ne mai si riposa, et col suo moto sostiene in uita tutto il corpo humano, et è cagione del moto continuo delli polmoni, et di tutte l'arterie pulsanti del corpo. nel cuore si trouano tutti gli spiriti, et uirtu humane, si come in quel cielo si trouano tante stelle chiare, et grandi, mezzane, et piccole, et tante figure celesti, che sono collegate a questo cielo primo mobile. gli sette pianeti erratici, i quali si chiamano cosi, perche errano nel moto, che qualche uolta uanno ritratti, qualche uolta tornano indrieto, qualche uolta in fretta, et qualche uolta adagio, et tutti seguitano il primo mobile, cosi sono gli polmoni, che seguitano il cuore, et lo serue no nel moto suo continuo. li quali polmoni essendo spugno si si distendono, et si ristringono, qualche uolta in fretta, et qualche uolta adagio, come gli pianeti erratici. et si come i principali loro al gouerno dell'uniuerso sono gli dui luminari, Sole, et Luna, et disopra col Sole accompagnano tre pianeti superiori, Marte, Gioue, et Saturno, disopra con la Luna dui altri, Venere, et Mercurio, cosi il destro polmone piu principale è simulacro del Sole, et però tiene seco tre particelle diuise, che procedono dal medesimo polmone, et il polmone sinistro, che significa la Luna, ne tien due. et tue

ti fanno numero di sette. & si come il mondo celeste sostiene co' suoi raggi, et moto cōtinuo questo mōdo inferiore, partecipadoli con quelli il calor uitale, la spiritualità, et il moto: così questo cuore con gli polmoni sostiene tutto il corpo con l'arterie, p le quali partecipa in tutto il suo calore, & li suoi spiriti uitali, & il suo cōtinuo moto: si che in tutto la similitudine è perfetta. S O. Mi gusta questa corrispondētia del cuore, & delli membri spirituali col mōdo celeste, & le sue influentie nel mondo inferiore. se mi uuoi hora compiacere, dimmi la corrispondētia del mondo spirituale nel corpo humano. P H I. La testa dell'huomo, che è la superior parte del corpo suo, e simulacro del mondo spirituale, il quale, secondo il diuin Platone, nō lōge d'Aristotele, ha tre gradi, anima, intelletto, et diuinità l'anima è quella, della qual prouiene il moto celeste, & che prouede & gouerna la natura del mōdo inferiore, come la natura gouerna la materia prima in esso. questa nell'huomo è il cerebro con le sue due potentie del senso, & del moto uolontario, le quali si contengono ne l'anima sensitiua proportionale all'anima del mōdo, prouidente & mouēte li corpi. dipoi è nell'huomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma humana, corrispondēte all'intelletto dell'uniuerso, nel qual sono tutte le creature angeliche. ultimamēte è nell'huomo l'intelletto agēte: & quādo cō quello si congiunge il possibile, si fa attuale, et pieno di perfettione, & di gratia di Dio, copulato cō la sua sacra diuinità. questo è quel che nell'huomo corrispondē al diuin principio, dal qual tutte le cose hanno principio, et in lui tutte si dirizzano, & riposano; come in ultimo fine. Questo ti debbe bastare ò Sophià in questo nostro familiar parlamento del simulacro dell'huomo cō tutto l'uniuerso,

Et come con ragione da gli antichi fu chiamato microcosmos, molt'altre particolari similitudini ci sono, che farebbono prolisse, et fuor del nostro proposito. di questo c'habbiamo detto, ce ne seruiremo quãdo parlaremo del nascimẽto, et origine dell'amare: Et tu allhora intenderai, che non uano le cose del mudo s'amano l'una l'altra, l'alte le basse et le basse l'alte, poi che sono tutte parti d'uno corpo corrispondenti ad un'integrità, et p̃fettione. SO. Trasportato n'ha il parlare, et discostato alquãto dal nostro proposito. torna mo hora al nostro intento o Philone. Tu hai dimostrato, se bẽ t'ho inteso, quãto è l'amor che ha il cielo à modo d'huomo generate alla terra, et alla prima materia de gli elementi, come à propria donna recipiente la sua generatione, et non è dubbio secõdo questo, che ancora il cielo non habbia amor' à tutte le cose generate dalla terra, ouero dalla materia de gli elementi, come padre à proprij figliuoli. ilquale amor si manifesta largamente nella cura ch'egli ha in conseruarle, premiarle, et ne suoi nutrimenti, producẽdo l'acqua pluuiale per nutrimento delle piante, le piante per nutrimento de gli animali, l'uno et l'altro per nutrimento, et seruitio dell'huomo come primogenito, o principal suo genitor. esso muta li quattro tẽpi dell'anno, Primavera, Estate, Autunno, Verno, p̃ il nascimento et nutrimento delle cose, et per tẽperare l'aere per il bisogno della uita loro, et per pareggiare le complession loro. ancor si uede che le cose generate amano il cielo, pietoso, et uero padre, per la letitia c'hanno gli animali della luce del sole, et della uenuta del giorno, et p̃ la tristezza, e raccogliamento c'hanno per la tenebrosità del cielo con l'aduenimento della notte. di questo son certa che mi sapresti dir molto piu, ma à me basta quel c'ha

detto del reciproco amore del cielo, et della terra, come huomo, & donna, & dell' amor d'ogn' un di loro uerso le cose generate, come amor di padre, & madre uerso li figliuoli, & cosi l' amor d' essi generati uerso la terra, ò uerso il cielo, come di figliuoli alla madre, e' l' padre. ma quel che uorrei saper da te, è, se gli corpi celesti oltra l' amore, e' hāno alle cose del mondo inferiore, s' amano reciprocamente l' uno l' altro: peroche attēto che fra loro nō è generatione, laqual mi pare potissima cagione dell' amor fra le cose dell' uniuerso, parrebbe per questa non douesse essere fra loro il reciproco amore, & la cōuertibile dilettione. PHI. Se ben fra li celesti māca la recidua, & mutua generatione, nō però manca fra loro il perfetto & reciproco amore. la causa principale, che ne mostra in loro amore, è la lor amicitia & harmoniaca concordātia, che perpetuamente si troua in loro: che tu sai che ogni concordantia procede da uera amicitia, o da uero amore. & se tu contemplassi ò Sophia la corrispondentia, & la concordātia delli moti de corpi celesti, di quelli primi che si muoueno dal leuante al ponente, & di quelli altri che si muoueno al contrario da ponente in leuante, l' uno con moto uelocissimo, l' altro con meno uelocita, alcuni tardi, & alcuni altri tardissimi, & come qualche uolta si muoueno diretti, & qualche uolta retrogradi, & qualche uolta stanno come quieti nella statione appresso la directione, & nell' altra appresso la retrogradatione, qualche uolta si diuerteno uerso il settentrione, qualche uolta uerso mezo giorno, qualche uolta uino per mezo il zodiaco, et uno di loro, quale è il Sole, nō si parte mai da quella uia di ritta del zodiaco, ne mai ua uerso settentrione, ne uerso mezo giorno, come fanno tutti gli altri pianeti; & se tu cono

sceffi il numero de gli orbi celesti, p li quali sono necessarij li diuersi moti, le sue misure, le sue forme, & positioni, & suoi poli, & suoi epicicli, & suoi cētri, & centrici, un' ascendente, l' altro discendente, uno oriental del Sole, l' altro occidentale, con molt' altre cose, che sarebbe cosa longa da dire in questo nostro parlamento: uedresti una si mirabil corrispondentia, & concordia di diuersi corpi, et di difformi moti in una harmonial unione, che tu restaresti stupefatta del l'auuedimento dell'ordinatore. qual dimostratione di uero amore, & di perfetta diletctione dell'uno all'altro è maggiore, che uedere una si soaue conformità, posta & continuata in tãta diuersità? Pittagora diceua, che mouēdosi gli corpi celesti generauano eccellenti uoci, corrispondenti l'una all'altra in harmoniaca concordantia. la qual musica celeste diceua essere cagione della sostentatione di tutto l'universo nel suo peso, nel suo numero, & nella sua misura. assegnaua, ad ogni orbe, & ad ogni pianeta qual sia il suono & la sua uoce propria: & dichiaraua l'harmonia risultante da tutti: & diceua essere cagione, che da noi nō è uedita, ne sentita questa musica celeste, la lontananza del cielo da noi, ouero la cōsuetudine di quella, laquale fa che da noi nō è sentita, come interuiene a coloro che habitano uicino al mare, i quali nō sentono il suo strepito p la consuetudine, come quelli che di nuouo s'approssimano ad esso mare. essendo adunque l'amore, & l'amicitia cagione d'ogni concordantia, & essendo nelli corpi celesti maggior concordantia, piu ferma, & piu pfetta, ch'in tutti li corpi inferiori, seguita che fra loro è maggiore & piu perfetto amore, & piu perfetta amicitia, che in questi corpi bassi. SO. La cōcordia & corrispondentia mutua, et reciproca, che si truoua

nelli corpi celesti, mi pare più presto affetto, & segno del loro amore, che cagion di quello. et io uorrei sapere la cagione di tale amore reciproco ne cieli, perche mancando in lor la propagatione & successione generatiua, che è la potissima causa dell'amore de gli animali, & huomini, dell'altre cause non ueggio alcuna che si conuenghi à celesti, non beneficio uolontario dell'uno uerso l'altro, che le cose loro sono ordinarie; manco l'essere d'una medesima specie, che, secondo ho inteso, ne celesti non si troua specie, si come non ui si truoua, genere, ne propria indiuiduatione, ouero se ui si troua, ogniuno delli corpi celesti è d'una propria specie, ne, ancora per la società: perche uediamo che per l'ordine de loro mouimenti qualche uolta s'accopagnano, qualche uolta si scopagnano; ne l'uno debbe generare nuouo amore, ne l'altro nuoua amicitia; perche sono cose ordinarie senza inclinazione uolontaria. PHI. Se ben non si truoua ne celesti alcuna delle cinque cause d'amore commune à gli huomini, & à gli animali, ui si trouaranno forse quelle due proprie de gli huomini. SO. A' che modo? PHI. La cagion principale dell'amore, che si truoua ne corpi celesti, è la conformità della natura, come ne gli huomini delle complessioni. fra i cieli, pianeti, & stelle è tal conformità di natura, & essentia, che ne i suoi moti, et atti si corrispondono con tanta proportion, che di diuersi si fa una unita harmoniale: il pche paiono più tosto diuersi membri d'un corpo organizzato, che diuersi corpi separati. & si come di diuersi uoci, l'una acuta, et l'altra graue, si genera un canto intero, soauo all'audito, et mancando una di quelle, tutto il canto ouero harmonia si corrompe: così di questi corpi diuersi in grandezza, et in moto graue, et lieui, per la proportion, o conformità loro si con-

pone d'essi una proportionē harmoniaca, tale, et tanto unita, che, mancando la più piccola particella, il tutto saria dissolto. si che questa cōformità di natura è causa dell'amor delli corpi celesti, nō solamēte come diuerse persone, ma come mēbri d'una persona sola: che si come il cuore ama il cerebro, & gli altri membri, e li prouede di uita, et calor naturale, & spiriti, & il cerebro à gli altri di nerui, senso, et moto, & il fegato di sangue, & uene, per l'amor che s'hà no l'uno all'altro, & che ogn'uno ha al tutto come parte sua, ilquale amore eccede ogni amore di qual si uoglia altra persona; così le parti del cielo s'amaro reciprocamente, cō cōformità naturale; & cōcorrendo tutti in una unione di fine, & d'opera, si serueno l'un l'altro, & accommodano ne i bisogni, in modo che fāno un corpo celeste perfettamente organizzato. anchora in essi è l'altra cagione propria dell'amore de gli huomini, che è per la uirtù: che essendo ogniuno de corpi celesti di eccellente uirtù, laqual'è necessaria per l'essere de gli altri, & di tutto il cielo & l'uniuerso; conosciuta tal uirtù da gli altri, essi amano per quella quelli altri; & ancho dirò, che l'amaro per il beneficio che fanno nō proprio, & particolare uerso d'uno, ma uniuersale in tutto l'uniuerso, che senza quello tutto saria destrutto. & di questo modo s'amaro gli huomini uirtuosi, cioè, p bene, che fanno nell'uniuerso, nō p beneficio particolare, come è quel delle cose utili. si che essēdo li corpi celesti li più perfetti de gli animali, si trouano in loro le due cause d'amore, che si trouano ne gli huomini, i quali sono la più perfetta specie de gli animali. SO. Essēdo, come tu dici, tãta efficacia d'amor fra li corpi celesti, nō debbe esser uano quel che li poeti fingono dell'amor de gli dei celesti, come l'innamoramēti di

Gione, & di Apolline, eccetto che li poeti hãno posto questo amore lasciuo come di maschio à femina, qualch'uno matrimoniale, & altri adulterini: et lo mettono anchora generatiuo d'altri dei, lequal cose sono certamẽte molto aliene dalla natura delli celesti, ma, come il uulgo dice, molte son le bugie de poeti. PHI. Ne i poeti hanno detto in questo cose uane, ne bugiarde, come tu credi. SO. Come nõ? tu crederesti mai simil cose delli dei celesti? PHI. Io le credo, perche l'intẽdo, et tu ancora se l'intẽderai le crederai. SO. Fammele adunque intendere, perche io le creda. PHI. Li poeti antichi non una sola, ma molte intẽtion implicorno ne suoi poemì, li quali chiamano sensi. pōgono prima di tutti per il senso letterale, come scorza esteriore, l'historia d'alcune persone, & de suoi atti notabili, degni de memoria. dipoi in quella medesima fntione pōgono come piu intrinseca scorza piu appresso à la medolla il senso morale, utile alla uita attiuua de gli huomini, approuando gli atti uirtuosi, & uituperando i uitij. oltre à questo sotto quelle proprie parole significano qualche uera intelligentia delle cose naturali, ò celesti, astrologali, ouero theologali. et qualche uolta li dui, ouero tutti li tre sensi sciẽtifici s'includeno dẽtro della fauola, come le medolle del frutto dẽtro le sue scorze. questi sensi medullati si chiamano allegorici. SO. Non piccolo artificio, ne da tenue ingegno mi pare, cōplicare in una narratione historiale, uera, ò finta, tante, & cosi diuerse, & alte sentẽtie. uorrei da te qualche breue esẽpio, perche mi possa essere piu credibile. PHI. Credi certamẽte ò Sophia, che quelli antichi nõ meno hãno uoluto essercitare la mente nell'artificio della significatione delle cose delle sciẽtie, che nella uera cognitione di quella: & darotene uno esẽpio. Perseo fi-

gliuolo

gliuolo di Gioue p fintione poetica amazzò Gorgone, & uincitore uolò nell'ethere, che è il piu alto del cielo. il senso historiale è, che quel Perseo figliuolo di Gioue, p la participatione delle uirtu Giouiali, che erano in lui, ouer p genealogia d'uno di quelli Re di Creta, o d'Athene, ouero d'Arcadia, che furno chiamati Gioui, amazzò Gorgone tiranno nella terra: perche Gorgone in greco uol dire terra, et per esser uirtuoso fu essaltato da gli huomini fino al cielo. signi-
fica ancor Perseo moralmente l'huomo prudente figliuol di Gioue, dotato delle sue uirtu, ilqual amazzàdo il uitio basso et terreno significato p Gorgone salì nel cielo della uirtu. significa ancor allegoricamente prima, che la mente humana figliuolo di Gioue, amazzando et uincendo la terre streita della natura gorgonica, ascese à intendere le cose celesti, alte et eterne, nella qual speculatione còsiste la pfectione humana. questa allegoria è naturale: perche l'huomo è delle cose naturali. uole ancor significare un'altra allegoria celeste, che hauèdo la natura celeste figliuola di Gioue causato col suo còtinuo moto la mortalità e corruttione ne corpi inferiori terrestri, essa natura celeste uincitrice delle cose corruttibili spiccàdosi dalla mortalità di quelle, uolò in alto, et restò immortale. significa ancora l'altra terza allegoria theologale, che la natura angelica, che è figliuola di Gioue sommo Iddio creatore d'ogni cosa, amazzàdo, et le uàdo da se la corporalità, e materia terrea, significata per Gorgone, ascese in cielo: poche l'intelligètie separate da corpo, et da materia, sono quelle che ppetuamète muouono gli orbi celesti. SO. Mirabil cosa è, poter mettere in così poche parole d'uno atto historiale tãti sensi pieni di uera sciètia, et l'uno piu eccellente dell'altro. ma dimmi ti prego, pche essi

nò dichiararono piu liberamēte le loro dottrine? PHIL. Hāno voluto dire queste cose cò tātō artificio, et strettezza p̄ molte cagioni: prima, p̄che stimauano essere odioso alla natura et alla diuinità manifestare li suoi eccellēti secreti ad ogni huomo, et in questo hāno certamēte hauuto ragione, p̄che dichiarare troppo la uera, et profonda sciētia, è commutare gli inhabili di quella, nella cui mēte ella si guasta, et adultera, come fa il buon uino in tristo uaso, del quale adulterio seguita uniuersal corruttione delle dottrine appresso tutti gli huomini, et ogni hora si corrompe piu, andādo d'ingegno inhabile, in ingegno inhabile. laquale infermità deriva da troppo manifestare le cose sciētifiche: et al tempo nostro è fatta p̄ il largo parlare de moderni tātō cōtagiosa che appena si truoua uino intellettuale, che si possa beuere, et che non sia guasto. ma nel tēpo antico includeuano i secreti della cognitione intellettuale dētro le scorze fabulose cò grādissimo artificio, accioche nò potesse intrarui dētro se nò ingegno atto alle cose diuine et intellettuali, et mēte conseruatiua delle uere scientie, et nò corruttua di quelle. SO. Mi piace questa ragione, che le cose alte, et eccellēti alli atti, et chiari ingegni s'habbino à raccōmandare, et nellì nò tali s'auuili schino. ma dimmi l'altre cagioni de figmēti poetici. PHIL. hāno fatto ancora p̄ quattro altre cagioni l'un è secōda, p̄ uoler la breuita, che in poche parole cōplicassero molte sentētie: laqual breuita è molto utile alla cōseruatione delle cose nella memoria, massimamēte fatta cò tal artificio, che ricordādo un caso historiographo, si ricorressero di tutti i sensi dottrinali inclusi in quello sotto quelle parole. La terza p̄ mescolare il delettabile historiographo et fabuloso cò il uero intellettuale, et il facile cò il diffici-

le, talmète, che effendò prima allettata la fragilita humana dalla delectatione, et facilità della fabula, gli entrasse in mente cò sagacità la uerità della scientia, come si sogliono ammaestrare i fanciulli nelle cose disciplinali & uirtuose, principiando p le più facili, massimamente possendo stare tutto insieme, l'uno nella forza, l'altro nella medolla, come si truouano nelle fintioni poetiche. La quarta è p la cōseruatione delle cose intellettuali, che nò si uenghino à uariare in processo di tēpo nelle diuerse menti delli huomini: p che ponendo le tali sentētie sotto queste historie, nò si possono uariare dalli termini di quelli. ancor p più cōseruatione hāno espressa l'historia in uersi ponderosi, et offeruantissimi, accioche facilmente nò si possino corrompere: perche nò puo patire la misura ponderosa il uitio, in modo che ne la indispositione delli ingegni, ne la incorrettioe de gli scrittori facilmente puo adulterare le scientie. L'ultima, et prima è, perche cò uno medesimo cibo potessero dar mangiare à diuersi cōuitati cose di diuersi sapori: perche le menti basse possono solamente pigliare de gli poemi l'historia, cò l'ornamento del uerso, et la sua melodia: l'altre più eleuate m.igiano oltr' à questo del senso morale, et altre poi più alte possono mangiare oltr' à questo del cibo allegorico, nò sol di philosophia naturale, ma ancora d'astrologia, & di theologia, giuntosi cò questo un' altro fine, cioè, che effendo questi poemi così cibo cōmune ad ogni sorte d'huomini, è cagioe d'essere ppetuato nella mēte della multitudine, che le cose molto difficili pochi sono quelli che le gustino, et delli pochi presto si puo pdere la memoria, occorrendo una età che facesse deuiare gli huōini dalla dottrina, secōdo habbiamo ueduto ī alcune regioni, et religioni, come nelli Greci, et

ne gli Arabi, iquali essendo stati dottissimi hāno quasi del tutto pso la scientia, et già fu così in Italia al tēpo de Greci dipoi si rinouò quel poco che c'è; al presente. il rimedio di questo pericolo è l'artificio di mettere le sciētie sotto li cāti ci fabulosi, et historiographi, che per la sua delectatione, et soauità del uerso uāno et si cōseruāno sempre in bocca del uulgo, d'huomini, di dōne, et di fanciulli. S O. Mi piacciono tutte queste cause di figmēti poetici. ma dimmi, Platone, et Aristotele, principi de philosophi, pche uno di loro nō uolse (e se bē usò la fabula) usare il uerso, ma solamēte la prosa, et l'altro ne uerso, ne fabula uso, ma oratione disciplinale? P H I. Non rompeno mai le leggi i piccolli, ma solamente i grandi. Platone diuino uolendo ampliare la scientia, leuò da quella una serratura, quella del uerso, ma nō leuò l'altra della fabula, si ch'egli fu il primo, che ruppe parte della legge della cōseruatione della sciētia, ma in tal modo la lassò chiusa col stile fabuloso, che bastò p la cōseruatione di quella. Aristotele piu audace, et cupido di ampliatiōe, cō nuouo, et proprio modo, et stile nel dire uolse ancor leuare la serratura della fabula, et rompere del tutto la legge cōseruatiua, et parlò in stile scientifico in prosa le cose della philosophia. è ben uero, che usò si mirabile artificio nel dir tātō breue, tātō cōprensiuo, et tātō di profonda significatiōe, che quel bastò p la cōseruatione delle sciētie in luogo di uerso, et di fabula, tanto che rispondēdo egli ad Alessandro Macedone suo discepolo, ilquale gli haueua scritto, che si marauigliaua che hauesse manifestato i libri si secreti della sacra philosophia, gli rispose, che i libri suoi erano editi, et nō editi, editi solamēte à quelli, che gli hāno intesi da esso. da queste parole notarai ò Sophia la difficultà et artificio, che

è nel parlar di Aristotele. SO. Io la noto: ma mi pare strano ch'egli dica, che nò gli intendera se nò chi gli ha intesi da lui: pche molti philosophi son stati dipoi che l'hanno intesi tutti, ò la maggior parte: p laqual cosa questo suo parlare nò solamente mi par mendace, ma ancora arrogate. perche se li detti suoi sono netti, debbeno esser intesi da buoni intelletti, se bẽ fussero assenti, che la scrittura nò è p seruir' d presenti, ma à quelli che son ló tani in tẽpo, et assenti da lo ro. et pche non potra far la natura che tali ingegni possino intẽdere Aristotele per le sue scritture, senza hauerle udite da lui? P H I. Ben sarebbe strano questo detto d' Aristotele, se nò hauesse altra intentione. S O. Che altra? P H I. Egli chiama audiente suo colui, l'intelletto del quale intende, et philosopha al modo dell' intelletto di esso Aristotele, in qual si uoglia tẽpo & terra che si truoui: & uuol dire che le sue parole scritte nò fanno ogni huomo philosopho, ma solamente quello, la cui mente è disposta alla cognitione philosophica, come fu la sua, et questo tale l'intendera, gli altri no, come interuiene in quella philosophia, il cui senso sta chiuso sotto fintione poetica. S O. Secòdo questo Aristotele nò fece male à leuare la difficulta del uerso, & della fabula, poi che lasciò la dottrina cò tãta altra serratura, che bastaua p la cõseruatione della scientia nelle chiarementi. P H I. Egli nò fece male: perche ui remedìò cò la grandezza del suo ingegno: ma diede ben audacia ad altri non tali di scriuere in prosa sciolta la philosophia, & d'una manifestatione in l'altra, uenendo in menti inette, è stato cagione di falsificarla, corromperla, & ruinarla. S O. Assai mi hai detto di questo: torniamo alli amori poetici delli de; celesti. che ne dici tu di quelli? P H I. Tel dirò: ma pr

ma hai da sapere, quali, et di quante maniere sono questi dei poetici: et dipoi saprai delli amori loro. SO. Tu hai ragione: et però dimmi prima, che dei sono questi. PHI. Il primo dio appresso gli poeti è quella prima causa produttiua, cōseruatrice di tutte le cose dell'uniuerso: ilquale cōmunemēte chiamano Iuppiter, che uol dire padre Iuuatore, p essere padre Iuuatore di tutte le cose, poi che di nulla le fece, & gli diede l'essere: et gli Romani lo nominarono ottimo grādissimo, pche ogni bene & ogni essere procede da lui: et gli Greci lo chiamorno Zefs, che uol dire uita, perche da esso hāno tutte le cose uita, anzi egli è uita d'ogni cosa. è ben uero che questo nome Iuppiter fu participato dall'onnipotēte Dio ad alcune delle sue creature le piu eccellēti, & nel mōdo celestiale sorti questo nome il secōdo delli sette pianeti chiamato Iuppiter, p essere di fortuna maggiore, e di chiarissimo splendore, et di ottimi effetti nel mondo inferiore, & quello che migliori, piu eccellēti, et meglio fortunati huomini faccia cō la sua cōstellatione, et influētia. et nel mōdo inferiore il fuoco elementale si chiama ancora Iuppiter, p essere il piu chiaro, et il piu attiuo di tutti gli elemēti, et come uita di tutte le cose inferiori, che, secōdo dice Aristotele, col calor si uiue. Questo nome fu ancora participato alli huomini ad alcuni eccellentissimi grandemēte iuuatiui alla generatione humana, come fu quel Lisania d'Arcaāia, che andato in Athene, et trouato quelli populi rozi, & di bestiali costumi, nō solamēte gli donò la legge humana, ma ancora mostrò loro il culto diuino, onde essi lo pigliarono p Re, et l'adorauano p dio, chiamādolo Iuppiter per la participatione delle sue uirtu. similmente Iuppiter Cretense si gliuolo di Saturno, che per l'amministrazione, che fece in

quelle genti, uietandoli il mangiare carne humana, et altri riti bestiali, et mostrandoli i costumi humani, e le cognitioni diuine, fu chiamato Iuppiter, et adorato p̃ dio, p̃ essere al parer loro messo di Dio, & formato da esso, ilquale loro chiamauano Iuppiter. S O. Chiamauano forse gli poeti questo sommo Dio per altro nome proprio. PHI. Propriamente il chiamauano Demogorgone, che vuol dire dio della terra, cioè dell'uniuerso, ouero Iddio terribile, per essere maggiore di tutti, questo dicono essere il produttore di tutte le cose. S O. Doppo il sommo Dio che altri dei pongono i poeti? PHI. Pongono prima i dei celesti, come sono Polo, Cielo, Etere, et gli sette pianeti, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Apollo, o il Sole, Venere, Mercurio, Diana, o sia la Luna: i quali tutti chiamano dei, et dee. S O. Cò qual ragione applicano la deità alle cose corporee, come sono questi celesti? PHI. Per la loro immortalità, lucidità, et grandezza, et p̃ la loro gr̃a potentia nell'uniuerso, et massimamente p̃ la diuinità dell'anime di quelli, i quali sono intelletti separati da materia et corporeità, puri et sempre in atto. S O. Stende si piu il nome di Dio appresso gli antichi? PHI. Sì, che discende nel mōdo inferiore: perche gli poeti chiamano dei gli elementi, mari, fiumi, & le montagne grandi del mondo inferiore, chiamano all'elemento del fuoco Iuppiter, à quel dell'aere Iunone, all'acqua, et al mare Nettuno, alla terra Ceres, et al profondo di quella Plutone, & al fuoco misto comburente dentro della terra Vulcano, et così molti altri dei delle parti della terra, et dell'acqua. S O. Questo è molto strano, che chiamano dei gli corpi nō uiui, ne sensibili, priui dell'anima. PHI. Gli chiamano dei per la loro grandezza, notitia, opera, et principalità che hanno in questo mondo inferiore, an

cora perche credeuano esser ogn'uno di questi gouernato
 uirtu spirituale participatiua dell'intellettuale diuinita,
 ouero (come sente Platone) che ogn'uno delli elemēti habbi
 un principio formale incorporeo, p participatione del quale
 essi hāno le sue proprie nature, lequali chiama Idee, et tie
 ne che la Idea del fuoco sia uero fuoco p essentia formale,
 et l'elemētale sia fuoco p participatione di quella sua Idea,
 et così gli altri: nō è adunque strano appropriare la diuini
 ta alle Idee delle cose: onde ancora poneuano diuinita nel
 le piante, massimamēte in quelle che sono cibi piu cōmuni,
 et piu utili alli humani, come Cerere alle biade, et Bacco al
 uino, per l'uniuersale utilita, et necessita che hāno gli huo
 mini di quelle. peroche ancora le piāte hāno le sue proprie
 Idee come gli elemēti, et per questa medesima ragione chia
 marono ancora dei, et dee le uirtu, gli uitij, et passioni hu
 mane: perche, oltre che quelle per la loro eccellentia, et que
 ste p la loro forza partecipino alquanto di diuinita, pure la
 principal causa è, che ogn'una delle uirtu, ogn'uno de uitij,
 et ogn'una delle passioni humane in uniuersale ha la sua
 propria Idea, per participatione della quale piu, & meno si
 truouano nelli huomini intēsamēte, ouero remissamēte, &
 p questo fra gli dei sono nominati, Fama, Amor, Gratia, Cu
 pidita, Volutta, Litigio, Fatica, Inuidia, Fraude, Pertinacia,
 Miseria, et molte altre di questa sorte: p cioche ogn'una ha
 la sua propria Idea, et principio incorporeo, come t'hodetto
 per il quale è nominato dio, o dea. S O. Quando bene le
 uirtu per la loro eccellenza haueffero Idee, gli uitij, &
 cattine passioni à che modo le possono hauere? P H I.
 Si come fra gli dei celesti ui sono alcune buone, & otti
 me fortune, come Iuppiter, & Venere, da quali sempre

dependeno molti beni, et ancora ci sono alcuni cattiuu, che sono infortunij, come Saturno, & Marte, da quali ogni male deriva: cosi ancora fra le Idee Platonice ci sono alcuni principij di bene, & di uirtu, & altre che sono principij di male, & di uitij. perche l'uniuerso ha bisogno dell'uno, & dell'altro per la sua conseruatione: secondo ilqual bisogno ogni male è bene, che tutto quel che bisogna all'essere dell'uniuerso è certamēte buono, poi l'essentia di quello è buona. si che il male, et la corruttione sono cosi necessarij all'essere del mondo come il bene, et la generatione, che l'uno dispone l'altro, & è uia di quello. non ti marauigliare adunque, se così l'uno come l'altro ha principio diuino d'im materiale Idea. S O. Io ho pur inteso che gli uitij, & gli mali cōsisteno in priuatione, et dependono dal diffetto della materia prima, et dalla sua imperfetta essentia potentiale. come adunque hāno principij diuini? P H I. Quando ben fusse così secondo la uia di peripatetici, nō si puo negare che la medesima materia non sia prodotta, & ordinata dalla mente diuina, et che tutti gli suoi effetti, et diffetti nō siano drizzati dalla somma sapienza, poi che sono necessarij all'essentia totale del mōdo inferiore, et all'essere humano. onde le sono appropriate da Dio proprio Idee per loro principij, non materiali, ma agenti, et formali: che causano l'essere di queste cose impfette, & fondate in priuatione, et entificate p il necessario essere dell'uniuerso. S O. Mi chiamo satisfatta di questo: torniamo al proposito, et dimmi, il nome di Dio appresso gli poeti è piu communicabile? P H I. Ultimamente l'hanno uoluto comunicare particolarmente a gli huomini, ma solamēte a quelli i quali hāno hauuto qualche uirtu heroica, et hāno fatto atti simili alli diui

ni et cose grandi, & degne di eterna memoria, come le diuine. S O. Et per questa similitudine sola danno il nome di Dio à gli huomini mortali? P H I. Dalla parte, che sono mortali, nò li chiamano dei, ma da quella, per laquale sono immortali, che è l'anima intellettiua. S O. Questa è in tutti gli huomini, et già tutti nò sono dei. P H I. Non è in tutti eccellente, & diuina egualmente, ma p gli atti conosciamo il grado dell'anima dell'huomo: et l'anime di quelli, che ne le uirtu, & atti somigliano à diuini, partecipano attualmente la diuinità, et son come razzi di quella. onde con qual che ragione gli hāno chiamati dei, & alcuni d'essi per la sua eccellētia furono intitolati in nome di dei celesti, come di Iuppiter, Saturno, Apollo, Marte, Venere, Mercurio, & Diana, Cielo, Polo, Ethere, et altri nomi di stelle fisse, delle figure stellate dell'ottaua sphaera. altri furono chiamati figliuoli di questi, come Hercole figliuolo di Gioue, Nettuno figliuolo di Saturno: altri nò tanto eccellenti sono nominati di nome delli dei inferiori, come Oceano, et Terra, Cerere, et Bacco, & simili, ouero figliuoli di quelli, de quali d'alcuni il padre fu Dio, et la madre Dea, d'altri la madre non fu Dea, et d'altri il padre fu Dio celeste, & la madre Dea inferiore, et in questo modo sono multiplicati li signi poetici de gli huomini heroici chiamati dei. pche narrando la loro uita, atti, et historia, significano cose della philosophia morale: quando poi li nominano dalle uirtu, dalli uiti, dalle passioni, significano cose della philosophia naturale: et nominandoli de nomi de gli dei inferiori del mondo, della generatione, et corruttione, dimostrano l'astrologia, et sciētia de cieli: & nominandoli de nomi de gli dei celesti, significano la Theologia di Dio, & delli Angeli. si che queste finzioni

furono ingeniose, et d'alta sapientia nella multiplicata no-
minatione de gli dei. S O. Ho assai della natura de gli dei
gentili, et della sua multifaria appellatione: dimmi hora de
i loro amori, che è il nostro intento; et come si puo pensa-
re in loro propagatione generatiua, et successiua genealo-
gia, secôdo pongono i poeti, nò solamente in quelli huomini
heroici, liquali chiamano dei participatiui, ma ancora ne
gli dei celesti et inferiori, ne' quali pare afforda cosa la la-
sciuiua, matrimonij, et propagatione, che narrâo di loro. PHI
Già tempo è di dichiararti qualche parte de gli amori di
quelli, et della loro generatiõe. Sappi ò Sophia, che ogni ge-
neratione non è propagatione carnale, et atto lasciuo: pche
questo modo di generare è solamete nelli huomini, et nelli
animali: pure la generatione è cõmune in tutte le cose del
mõdo, dal primo Dio fin all'ultima cosa del mondo, eccetto
che esso è solamete generatore, et nò generato, l'altre cose
son tutte generate, et la maggior parte ancora generatrici.
Et le piu delle cose generate hãno due principij de sua ge-
neratione, l'uno formale, et l'altro materiale, ouero uno
dãte, et l'altro recipiente, onde i poeti chiamano il principio
formale padre dãte, et il materiale madre recipiente: Et p
concorrere questi dui principij nella generatione d'ogni ge-
nerato, fu di bisogno che l'un l'altro s'amassero, et s'unisse-
ro mediante l'amore, per produrre il generato, come fanno
li padri, et le madri delli huomini, et delli animali. et quan-
do questa cõgiuntione de due parenti del generato è ordi-
naria ne la natura, si chiama appresso i poeti matrimonia-
le, et l'uno si chiama il marito, et l'altro la moglie: ma quan-
do è cõgiuntione straordinaria, si dice amorosa, ouero ad-
ultera, et i parèti, ò sia genitori, si chiamano amanti: si che

tu puoi cōsentire gli amori, i matrimoni, le generationi, parentadi, et genealogie nelli dei superiori, et inferiori senza ammiratione. S O. Io t'ho inteso, et mi piace questo fondamento uniuersale nelli amori delli dei: ma uorrei che piu particolarmente tu mi dichiarassi gli innamoramēti d'alcuno di loro, almeno i piu famosi, et le sue generationi: et mi piacereia, che tu facessi principio dalla generatiōe di Demogorgone, che dici intendersi p̄ il sommo, et primo Dio: p̄che ho inteso, che egli ha fatto de figliuoli p̄strano modo. dimmi ti prego quel, che tu senti di questo. PHI. Ti diro quello che ho inteso della generatione di Demogorgone. Dice Pro napide poeta nel suo protocofmo, che essendo Demogorgone solamente accōpagnato dall'eternita, et dal Chaos, riposandosi in quella sua eternita, senti tumulto nel uentre del Chaos, onde p̄ soccorrerlo Demogorgone distese la mano, et aperse il uentre del Chaos, delquale uscì il Litigio, facendo tumulto cō brutta et inhonestafaccia, et uolare in alto, ma Demogorgone lo gittò al basso, & restando pure il Chaos grauato da sudori, et sospiri focosi, Demogorgone nō tiro à se la sua mano, fin che nō gli cauò ancora del uentre Pan cō tre sorelle chiamate Parche. et parendo Pan à Demogorgone piu bello che nissun'altra cosa generata, lo fece suo mastro di casa, et gli donò le tre sue sorelle per pedisseque, cioè seruitrici, et cōpagne. uedendosi il Chaos liberato della sua grauezza, p̄ cōmandamento di Demogorgone misse Pan nella sua sedia. questa è la fauola di Demogorgone, ancora che Homero nella Iliade applichi la generatione del Litigio, ouero della discordia à Gioue p̄ figlia, della qual dice, che, p̄che fece di spiacere à Giunone nella natiuita d'Euisteo, et d'Hercole, fu gittata di cielo in terra. dicono ancora,

che Demogorgone generò Polo, Fitone, Terra, et Herebo. SO.
Dimmi il significato in questa fabulosa generatiõe di Demogorgone. PHI. Significa la generatione, ouero productione di tutte le cose dal sommo Dio creatore, alqual dicono essere stata cõpagna l'eternità, pche egli solo è il uero eterno, poi che è fu, et sarà sempre principio, et causa di tutte le cose, senz'essere in lui alcuna successione tẽporale. gli danno ancora p cõpagna eterna il Chaos, ch'è, secõdo dichiara Ouidio, la materia commune mista, et confusa di tutte le cose, laquale gli antichi poneuano coeterna cõ Dio, della quale esso, quãdo li piacque, generò tutte le cose create, come uero padre di tutte. e la materia è la madre commune à ogni generato, in modo che questi pongono solamente eterni, et ingenerati li dui parèti di tutte le cose l'uno padre, et l'altro madre, ma poneuano il padre causa principale, et il Chaos causa accessoria, et accompagnatrice, che di questo medesimo modo pare sentisse Platone nel Timeo della noua generatione delle cose per il sommo Dio produtte della eterna, et cõfusa materia. ma in questo si potrebbero ripredere: perche essendo Iddio produttore di tutte le cose, bisogna ancora che habbi prodotto la materia, della quale sono generate: ma si debbe intendere, che essi significano, per essere stato il Chaos in cõpagnia di Dio nella eternità, essere da lui prodotto ab eterno, et che dio producesse tutte l'altre cose di esso Chaos di nuouo in principio di tẽpo, secõdo l'opinionione Platonica. et chiamanla cõpagna, nõ ostante che sia produtta, per essere prodotto esso Chaos ab eterno, et trouarsi sempre mai in compagnia di Dio. ma per essere compagna del creatore ne la creatione, et productione di tutte le cose, et sua consorte ne la loro generatione,

poi che quello è stato immediate prodotto da Dio, et l'altre cose tutte sono state produtte da Dio, et da quel Chaos, ò sia materia; esso Chaos cò ragione si puo chiamare compagnia di Dio, ma per questo nò manca che essa nò sia ab eterno produtta da Dio, si come Eua essendo produtta da Adà gli fu còpagna, & consorte, & tutti gli altri huomini nati di tutti due. S O. Par bene, che in questa fauola uogliano significare la generatione dell'uniuerso da Dio onnipotente, come da padre, ò dal suo Chaos, ò sia materia come da madre. ma dimmi qualche cosa del significato nelle particularita della fauola, cioè del tumulto nel uentre del Chaos, della mano di Demogorgone, del nascimèto del Litigio, et de gli altri. PHI. Il tumulto che senti Demogorgone nel uentre del Chaos, è la potentia, et appetito della materia cò fusa, alla germinatione delle cose diuise, laqual diuisione causaua, et suol causare tumulto. Il stendimèto della mano di Demogorgone p aprire il uentre del Chaos, è la potestà diuina, che uolse ridurre la potètia uniuersal del Chaos in atto diuiso: che questo è aprire il uentre della grauida p cauerne fuori quello che u'è occulto dentro. & hanno finto questo straordinario modo di generatione cò mano, & nò cò membro ordinario generatiuo, p dimostrare, che la prima productione, ò creatione delle cose nò fu ordinaria, come la natural generatione solita, & successiua doppo la creatione, ma fu strana et miracolosa, cò mano d'ogni potètia. Dice, che quel, che prima uscì del Chaos, fu il Litigio: peroche quello che prima uscì della prima materia, fu la diuisione delle cose, lequali in essa erano indiuisi, & nel suo parto cò la mano, poter del padre Demogorgone, furono uiuise. Chiama questa diuisione Litigio, pche còsiste in còtra

rieta, cioè fra li quattro elemēti, che l'uno è cōtrario dell'altro, et gli figura brutta faccia, che in effetto la diuisione, et cōtrarietā è difetto, come la concordia, & unione è p̄fettione. Dice, che il Litigio uolse salire in cielo, et che fu gittato di cielo in terra da Demogorgone. p̄che nel cielo nō è discordia, ne cōtrarietā alcuna, secōdo li peripatetici, et perciò li corpi celesti nō son corruttibili, ma solamēte gli inferiori p̄ esser tra loro cōtrarietā: che la contrarietā è causa della corruttione, et per l'essere gittato di cielo in terra s'intēde che 'l cielo è causa di tutte le cōtrarietā inferiori, et che esso è senza cōtrarietā. S O. Come la puo adunque causare? P H I. Per la contrarietā delli effetti de pianeti, stelle, et segni celesti, & per la contrarietā de moti celesti, uno da leuante à ponente, l'altro da ponente à leuante, un uerso settentrione, l'altro uerso mezo giorno, et ancora per la contrarietā del sito de corpi inferiori collocati nella rotondita del cielo della Luna: che li prossimi alla circonferenza del cielo sono leggieri, et i lontani approssimati al centro son graui: dallaqual cōtrarietā dipende ogn'altra cōtrarietā delli elemēti. Potrebbe ancora significare quella oppinione antica, et Platonica, che le stelle, et pianeti sieno fatti di fuoco & la loro lucidita, & il resto del corpo celeste d'acqua per la sua diaphanità, e trasparenzia: onde il nome hebraico de' cieli, che è scamayn, et s'interpreta exmaini, che uuol dire in hebraico fuoco, et acqua, & secōdo questo il Litigio, & la cōtrarietā nella prima creatione salirono in cielo, perche sono fatti di fuoco, e d'acqua, ma nō restarono li successiuamente, anzi furono gittati di cielo ad habitare continuamente in terra, nellaquale si fa la successiua generatione cō la continua contrarietā. S O. Strano mi pare, che in cielo

DIALOGO II.

sieno nature contrarie elementarie, come fuoco, et acqua.
 PHI. Se la materia prima è commune à gli inferiori, et à celesti, come senton costoro, et Platone ancora, non è strano che qualche cōtrarieta elementale si truoui ancor nel cielo SO. Come adunque nō si corrompe, come fāno i corpi inferiori? PHI. Platone dice, che i cieli da se sono corruttibili, ma la potentia diuina gli fa indissolubili. intende per le forme intellettuali in atto, che gl'informano: ancora, perche questi elementi celesti sono piu puri, et quasi anime delli elementi inferiori, ne sono misti nel cielo, come nelli inferiori misti, che'l fuoco è solamente ne' lucidi, et l'acqua ne' trasparenti, di modo che se ben il Litigio in principio della productione del uentre del Chaos uolse salire in cielo, fu nientedimeno gittato nel mōdo inferiore, oue hoggidi è la sua habitatione. onde segue la fabula, che essendo pur in questo parto del Litigio il Chaos grauato cō sudori, e sospiri focosi, seguìtò la mano di Demogorgone, & trasse del suo uentre Pan cō le tre sorelle Parche. intende p quelli affāni nella natiuita del Litigio le nature de quattro elementi cōtrarij, & p la grauatione intende la terra che è la piu graue, et p il sudore l'acqua, et p li sospiri focosi l'aere, et il fuoco: et per cagione, et rimedio della fatigatione di questi contrarij la potentia diuina produsse del Chaos il secōdo figliuolo Pan, che in greco significa tutto, per ilquale intende la natura uniuersale ordinatrice di tutte le cose prodotte dal Chaos, & quella che pacifica i contrarij & gli accorda insieme. onde Pan nacque doppo il Litigio, che la concordia succede alla discordia et uiene dipoi di quella. Produsse ancora con lui le tre sorelle Parche chiamate Clotos, Lachesis, & Atropos, lequali Seneca chiama fate, et per quelle intēde tre ordi-
 dini

dini delle cose iēporali, del presente, del futuro, et del preterito, lequali dice che Iddio fece seguaci della natura universale: perche Chaos s'interpreta uolutione delle cose presenti, et la Fata che torce il filo, che si fila di presente. Lacheus è interpretata protractione, che è la productione del futuro, et è quella Fata che attende quel filo che resta p'fila re nella rocca. Atropos s'interpreta senza ritorno, che è il preterito, che nō si puo tornare, et è la Fata che ha filato il filo gia raccolto nel fuso, et si chiamano Parche per il contrario, perche à nissuno perdonano. Dice di Pan, che fu posso nella sedia p' commandamento di Demogorgone: pche la natura essercita l'ordine diuino, & la sua amministrazione nelle cose. poi segue la generatione di Demogorgone d'un sesto figliuolo chiamato Polo, che è l'ultima sphaera, che uolge sopra i dui Poli artico, et antartico, & un' altro settimo chiamato Fitone, che è il Sole, & un' altro ottauo, che fu femina, cioè la terra, laqual è il cētro del mōdo: questa terra dicono che ha partorita la notte: pche l'ombra della terra causa la notte. Ancora intende p' la notte la corruptione, et priuatione delle forme luminose; laquale deriuu dalla materia tenebrosa. Dicono, che la fama fu la secōda figliuola della terra: pche la terra cōserua la fama de mortali, dipoi che sono sepolti in lei. il terzo suo figliuolo dicono che fu Tartaro, cioè l'inferno: pche all' inferiore uentre della terra ritornano tutti i corpi generati. Dicono la terra haauer partorito questi figliuoli, et altri senza padre: po che questi sono difetti, et priuationi dell' essere, liquali depe deno dalla roza materia, et nō da alcuna forma. L'ultimo figliuolo di Demogorgone fu Herebo, che uuol dire inherētia, cioè la potētia naturale inherēte à tutte le cose inferiori.

DIALOGO II.

ri, la quale è nel modo basso la materia de generabili, et è cagione dell' generatione, et corruttione, et d'ogni uariatione, et mutatione de corpi inferiori, et è nell' huomo, che si chiama mondo piccolo, l'appetito, et desiderio all' acquisitione di tutte le cose nuoue: onde dicono, che Herebo generò di molti figliuoli, cioè Amore, Fatica, Inuidia, Paura, Dolo, Fraude, Pertinacia, Egesta, Miseria, Fame, Querela, Morbo, Vecchiezza, Pallore, Oscurità, Sonno, Morte, Charonte, Die, et Ether. SO. Chi fu la madre di tanti figliuoli? PHI. La notte figliuola della terra, della quale generò Herebo tutti questi figliuoli. SO. Perche attribuiscono tutti questi figliuoli à Herebo et à la notte? PHI. Perche tutti questi deriuano dalla potètia inherente, et dalle notturne priuationi tanto nel gran modo inferiore, quanto nel piccolo humano. S O. Dimmi, come. PHI. L'amore, cioè il desiderio, è generato dalla inherente potètia, et dal mancamento: pche la materia, come dice il philosopho, appetisce tutte quelle forme, delle quali è priuata. La gratia è quella della cosa desiderata, o amata, la qual p̄siste nella mēte desiderante, ouer nella potètia appetente. La fatica è gli affanni, et trauagli del desiderante p̄ arriuare alla cosa, che appetisce. L'inuidia è quella, che ha il desiderate al possidente. La paura è quella, che s'ha di p̄dere l'acquistato di nuouo; pche ogni acquistato si puo p̄dere, ouero di nō poter acquistare quello che desidera. il dolo, et fraude, sono mezi d'acquistare le cose desiderate. La pertinacia è quella, che usa in seguitarle. L'egestà, et miseria, et fame sono i mancamenti de desiderati. La querela è il loro lamēto, quādo nō possono hauere quel che desidera no, ouero quādo perdono l'acquistato. il morbo, senettu, et pallore sono dispositioni della pdita, et corruttione delle co

se acquistate per uolota, o potentia generatiua. L'oscurita,
 et il sonno sono le prime amissioni, che la morte è l'ultima
 corruzione. Charonte è l'obliuione, che seguita alla corrup-
 tione, et perdita dell'acquistato. Die è la lucida forma, alla
 quale puo arriuare la inherente potentia materiale, cioè la
 intellettiua humana, et nell'huomo è la lucida uirtu, et sa-
 pientia, alla quale la uolonta de pfecti, et il suo desiderio si
 dirizza. Ether è il spirito celeste intellettuale, che è quel piu
 che puo partecipare la potentia materiale, et la uolota hu-
 mana. Ancora potria significare per questi dui figliuoli di
 Herebo, Die, et Ether, le due nature del cielo, la lucida delle
 stelle, et pianeti, laquale si chiama Die, et la diaphana, dell'or-
 to, laquale si chiama Ether. S O. Che hāno à fare queste
 nature celesti con Herebo, che è la materia de generabili, è
 corruetibili, et come gli possono essere figliuoli? PHI. Pero-
 che molti delli antichi, et con loro Platone, affermano che
 queste nature celesti sieno fatte di materia de corpi inferio-
 ri, onde loro uengono ad essere gli piu eccellenti figliuoli di
 Herebo. S O. Mi basta quello, che in breue hai detto della ge-
 neratione di Demogorgone: mancami solamēte d'intēdere
 delle cose pertinenti all'amore, comel'innamoramēto di Pā
 secondo figliuolo di Demogorgone con la nimpha Siringa.
 PHI. Fingono i poeti il dio Pā cō due corna in testa tendēti
 al cielo, la faccia ignea cō la barba longa, che gli pēde sopra
 il petto. ha in mano una uerga, et una fistula cō sette cala-
 mi, ha indosso una pelle di diuerse macchie macchiata, gli
 membri bassi, aspri, et rozi, et gli piedi caprini. Dicono che
 uenēdo Pan in contentione cō Cupidine, essendo superato
 da lui, fu costretto amare Siringa uergine nimpha d'Arca-
 dia, laquale seguendola Pan, et essa fuggendo, fu impedita

DIALOGO II.

dal fiume Ladone, onde ella domandando soccorso all'altre nimphe, fu cōuertita in calami, ouero canne paludari. Et odendo Pan, che la seguiva, il suono che il uēto faceua per cotēdo in quei calami, sentì tanta suauità d'harmonia, che per la dilettatione del suono, et per l'amore della nimpha pigliò sette di quelli, et cō cera gli congiunse insieme, et fece la fistula, soaue instrumento da sonare. S O. Vorrei saper da te, se gli poeti in questo hāno significato qualche allegoria. PHI. Oltre il senso historiale d'uno Siluano d'Arcadia ilquale essendo innamorato si diede alla musica, et fu inuētore della fistula cō gli sette calami congiunti insieme con cera, nō è dubbio che ha uno altro senso alto, et allegorico; cioè che Pan, che in Greco uuol dire tutto, è la natura uniuersale ordinatrice di tutte le cose mondane; le due corna, che ha in frōte, che si stendono fin al cielo, sono gli dui Poli del cielo, artico, et antartico; la pelle macchiata, che ha indosso, è l'ottaua sphaera piena di stelle; la faccia ignea è il Sole cō gli pianeti, che in tutto sono sette, si come nella faccia son sette organi, cioè dui occhi, due orecchie, dui buchi del naso, et la bocca, liquali, come di sopra habbiamo detto significano gli sette pianeti; gli capegli et la barba lōga pendente sopra il petto, sono i raggi del Sole, et altri pianeti, et stelle, che pēdono nel mōdo inferiore per far ogni generatione, et mistione; gli membri bassi, et rozzi son gli elementi, et gli corpi inferiori, pieni di grossezza, et di rozzezza, à rispetto delli celesti. fra quali membri gli piedi sono caprini. pche li piedi delle capre nō caminano mai p la uia dritta, ma uāno saltādo, et trauerfando inordinatamēte: tali sono i piedi del mondo inferiore, et gli suoi moti, et trasfornationi d'una essentia nell'altra transuersalmente, senza certo

ordine, delle quali rozzezzes, et inordinationi sono priui gli
corpi celesti. questo è il significato della figura di Pan. S O.
Piacemi: ma dimmi ancora il significato del suo amore cò
Siringa, che è piu del nostro proposito. PHI. Dicono ancora,
che questa natura uniuersale cosi grande, potente, e eccellente,
et mirabile, nò puo essere priua d'amore, et però amò
la pura uergine, et incorrotta, cioè l'ordine stabile, et incor-
ruttibile delle cose mōdane, peche la natura ama il meglio,
et il piu perfetto, ilquale seguitandolo, egli il fuggiuu. E es-
sere il mōdo inferiore tanto instabile, et sempre inordinata-
mente mutabile, cò piedi caprini. la fuga dellaqual' uergin-
ne fece cessare il fiume Ladone, cioè il cielo che corre conti-
nuamēte, come fiume, nel quale è ritenuta l'incorrotta sta-
bilita fuggitiua delli corpi generabili del mōdo inferiore.
biche il cielo nò sia senza cōtinua instabilita, p il suo conti-
nuo moto locale: ma questa instabilita è ordinata et semp-
terna, uergine senza corruttione, et le sue deformita sono
cò ordinata, et harmoniaca correspondentia, secōdo che di
sopra habbiamo detto della musica, et melodia celeste. que-
sti sono i calami delle cāne del fiume, ne quali fu cōuertita
Siringa, ne quali calami lo spirito genera soaue suono, et
harmonia, peche il spirito intellettuale, che muoue i cieli, cau-
sa la sua cōsonāte correspondentia musicale. de quali calami
Rā fece la fistula, cò sette di loro, che uuol significare la con-
gregatione delli orbi de sette pianeti, et le sue mirabili con-
cordantie, harmoniali, et p questo dicono che Rā porta la uer-
ga, et la fistula con laquale sempre suona, perche la natura
di cōtinuo si serue dell'ordinata mutatione de sette pianeti
per le mutationi cōtinue del mondo inferiore. Vedi o So-
phia, come breuemēte io t'ho detto il cōtinento dell'amore

di Pan con Siringa. S. O. Mi gusta l'innamoramento di Pico Siringa. uorrei hora sapere la generatione, matrimonij, adulterij, et innamoramenti delli altri dei celesti, et quali sono le loro allegorie. PHI. Ti dirò di quelli qualche parte sotto breuita, pche il tutto sarebbe cosa longa, et fastidiosa. L'origine delli Dei celesti uiene da Demogorgone, et dalli suoi due nepoti, figliuoli di Herebo, ouero, secondo che altri uogliono, suoi figliuoli proprij, cioe' di Ether, et di Die, sua sorella, et moglie. di questi dui dicono che nacque Celio, ouero Cielo, del qual nome appresso i gètili fu nominato Vranio, padre di Saturno, p essere tãto eccellente in uirtu, et di sì profondo ingegno, che pareua celeste, et degno d'essere figliuolo di Ether, et di Die, pche partecipaua la spiritualità etherea nel suo ingegno, et la luce diuina nella sua uirtu. l'allegorico di questo è assai manifesto, pche il Cielo, che circonda, celsa, et copre tutte le cose, è figliuolo di Ether, et di Die. peroche è còposto di natura etherea nella sua diaphanità sottile, et spirituale, et di natura lucida diuina p le stelle luminose, che ha. et l'Ether si chiama padre per essere parte principale nel cielo, si per la sua grandezza che comprède tutti gli orbi, come ancora, secòdo Plotino di mète di Platone, perche penetra tutto l'uniuerso, ilquale pòne essere, pieno di spirito etherèo, ma che gli corpi lucidi sono mèbri particolari del cielo à modo della femina, che è parte dell'huomo, che è il tutto: come ancora p essere l'ether corpo piu sottile, et piu spirituale che i corpi lucidi delle stelle, et pianeti. onde Aristotele dice, che essere le stelle di piu grossa, et d'esa corporentia, che'l resto del cielo, sono capaci di ricevere et ritenere in se la luce: laqual cosa nõ puo fare l'orbe per la sua trasparète sottilità. et Plotino tiene essere tãta la sot

alita dell' ether, che penetri tutti i corpi dell' uniuerso, così
 superiori, come inferiori, et che stia co' loro nei suoi lochi se-
 za augmento di loro: peroche esso è spirito interiore sosten-
 rativo di tutti gli corpi senza accrescere la sua propria cor-
 porètia: onde l' Ether ha proprietà di marito spirituale, &
 Die di moglie più materiale, delle quali due nature il cielo
 è composto. S O. Et di Cielo chi ne nacque? PHI. Saturno. SO.
 Et qual fu la madre? PHI. Saturno Re di Creta fu figliuolo
 d' Vranio, & di Vesta: & essendo esso Vranio p' la sua eccel-
 lenza chiamato Cielo, Vesta sua moglie fu chiamata Terra,
 per essere così generatiua di tanti figliuoli, & massimame-
 te per Saturno, il qual fu inclinato alle cose terrestri, & in-
 uentore di molte cose utili ne l' agricoltura. ancora esso
 Saturno fu di natura tarda, & malenconica à modo della
 terra: & allegoricamente la terra, come t' ho detto, è la mo-
 glie del cielo nella generatione di tutte le cose del mondo
 inferiore. S O. Essendo Saturno pianeta, come puo essere fi-
 gliuolo della terra? PHI. Vna uolta esso è figliuolo di Cielo,
 perche è il primo pianeta, & il più approssimato al cielo.
 Stellato: & assolutamente si dice Cielo, & come padre cir-
 conda tutti i pianeti. però esso Saturno ha molte similitu-
 dini della terra, prima nel colore piombale, che tira al ter-
 ricio, dipoi perche fra tutti i pianeti erratici esso è il più
 tardo nel suo moto, si come la terra fra tutti li elementi è
 il più graue. tarda Saturno trent' anni à uolgere il suo cie-
 lo, & Iuppiter poi, che è il più tardo delli altri, in anni do-
 dici: Marte in circa due, & il Sole, Venere e Mercurio in
 uno anno, et la Luna in un mese. oltre questo Saturno asso-
 miglia alla terra nella complessione che insinuisce: laquale è
 fredda, & secca come lui: fa gli huomini, ne quali domina,

maléconici, mesti, graui e tardi, e di color di terra, inclinati all'agricoltura, edificij, et officij terreni. et esso pianeta che domina ancora tutte queste cose terrene, si dipinge uecchio mesto, brutto d'aspetto, cogitabūdo, mal uestito, cō una falce in mano, peroche fa tali gli huomini, che da lui sono dominati, et la falce è instrumēto dell'agricoltura, alla quale li fa inclinati. Dà oltra questo grād'ingegno, profonda cogitatione, uera scientia, retti cōsigli, et costantia d'animo, p la misione della natura del padre celeste cō la terrena madre et finalmēte dalla parte del padre da la diuinità dell'anima, et dalla parte della madre la bruttezza, & ruina del corpo, et p questo significa pouertà, morte, sepoltura, et cose ascose sotto terra, senza apparentia, et ornamento corporeo. onde fingono, che Saturno mangiaua tutti i figliuoli maschi, ma nō le femine, pero che esso corrompe tutti l'indiuui, et cōserua le radici terrene loro madri si che cō ragione fu chiamato figliuolo di Cielo, & della Terra. S O. Et di Saturno chi fu figliuolo? P H I. Molti figliuoli, & figliuole applicano i poeti à Saturno, come cronos, che uol dire tēpo determinato, ouero circuito temporale, come è ancora l'anno che è il tēpo del circuito del Sole, che dicono essere figliuolo di Saturno: peroche il maggior circuito temporale che l'huomo possa uedere nella sua uita, et che sia di piu tempo, è il circuito di Saturno, che, come ho detto, si fa in trent'anni, che quelli delli altri pianeti si fāno in piu breue tempo. S O. Qual fu la moglie di Saturno madre di Cronos? P H I. Sua moglie madre di Cronos, & delli altri figliuoli fu Opis sua propria sorella, figliuola di suo padre Cielo, & di Terra sua madre. S O. intendono farsi ultra cosa per Opis, che la uera moglie di Saturno Re di

Creta? P H I. L' allegoria è, che Opis vuol dire opera, & significa il lauorio della terra, così nell' agricoltura come nella fabrica delle città, et habitationi, laquale con ragione è moglie, et sorella di Saturno; è sorella per esser figlia del cielo, ilqual è causa principale dell' agricoltura della terra, & della terrena habitatione, in modo che li parenti, ouer genitori di Opis son quelli medesimi di Saturno, cioè cielo e terra. È sua moglie, perche Saturno produce le fabriche, & l' agricoltura come agente, et Opis come recettaculo patiente, & materiale. S O. Che altri figliuoli ha hauuto Saturno d' Opis? P H I. Plutone, che significa l' abisso del mare, perche in tutti dui Saturno ha dominio. altri figliuoli gli danno i poeti. ma tornando alle cose celesti, che sono in nostro proposito, ti dico, che Gioue fu figliuolo di Saturno, ilqual Gioue è il pianeta più basso, che seguita Saturno, et ne l' ordine celeste succede a Saturno nel modo che successe Iuppiter Re di Creta a suo padre Saturno. ilqual Iuppiter hebbe il nome di questo eccellente, & benigno pianeta per la sua benigna, & nobil uirtù, si come suo padre per le sue similitudini già dette. & partecipando questi dui de la natura di questi dui pianeti, furono nominati dellij suoi nomi, come se quelli celesti fussero discesi in terra, et fattosi huomini. ancora s' assomigliarono a questi dui pianeti ne casi intramutati ad ogn' uno di loro da p se, et l' uno cò l' altro. S O. Di Saturno hai già detto: dimmi hora di Gioue l' allegoria de casi che gli son interuenuti con suo padre Saturno, & dellij suoi proprij ancora. P H I. Di qual caso d' esso uoi tu ch' io ti dica? S O. Di quel che dicono che quando Iuppiter nasceuole nascose da suo padre Saturno, che amazzaua tutti i suoi figliuoli. P H I. L' allegorico è, che Saturno è ruinato

re di tutte le bellezze, et eccellétie che peruengono nel módo inferiore dalli altri pianeti, et massimamente di quelle, che uengono da Gioue, che sono le prime, & le piu illustri, come è la giustitia, la liberalita, la magnificentia, la religione, l'ornaméto, il splendore, la bellezza, l'amore, la gratia, la benignita, la liberalita, la prosperita, le ricchezze, le delicie, et cose simili, delle quali tutte Saturno è ruinatoro, & destruggitore, et di quelli, che hāno ne suoi nasciméti Saturno potente sopra di Gioue, dannificatore egli è, et fa ruinare in loro tutte queste nobilita, ouero le offusca, si come Iuppiter Cretense, essendo fanciullo, et debile di forze, fu nascoso dalla malinolentia di Saturno suo padre, che lo uoleua occidere, & essere potente sopra di lui. SO. Et qual è l'allegoria di quello che dicono, che essendo Saturno in prigione de Titani, Iuppiter suo figliuolo con sufficienti forze lo liberò? PHI. Significāno, che essendo Iuppiter forte nella nauita d'alcuno, ouero in principio di qualche edificio, o habitatione, ouero opera grāde, se si truoua cō buono aspetto superāte Saturno, libera quel tale d'ogni calamita, miseria, et prigionia, et reprime tutti i suoi infortunij. SO. E quello che dicono che Iuppiter dipoi che hebbe liberato Saturno lo priuò del regno, et lo cōfino nell'inferno, che significa? PHI. Vna uolta l'historia è, che Iuppiter, dipoi che hebbe liberato il padre di prigione di Titani, gli leuò il regno, & fece lo fuggire i Italia, et quiui regnò in cōpagnia di Iano, et principiò una terra, doue hora è Roma, et così cōfinato morì. Li Poeti chiamano Inferno Italia, si p' essere a quel tēpo inferiore a Creta, che esso Re la riputaua Inferno a rispetto del suo regno, come perche in effetto Italia è inferiore alla Grecia, p' essere piu occidétale, perche l'oriète è supiore all'occi

dente, ma l'allegoria è, che essendo Giove più potente che Saturno in qual si uoglia persona, o atto, esso leua il dominio di quel tale a Saturno, et lo fa restare inferiore in influenza, significa ancora uniuersalmente, che regnando Saturno prima nel modo della generatione, conservando le semenze sotto terra, et congelando lo sperma in principio della concettione delli animali, che non dimeno nel tempo, dell'augumento, et ornamento delle cose nate Giove è quello che regna, et è principale in questo, et leuando il padre Saturno dal dominio, lo confina nell'inferno, cioè ne' luoghi oscuri, ne quali si nascondono le semenze delle cose in principio della generatione, sopra le quali semenze esso Saturno ha proprio dominio. S O. Mi consonano queste allegorie de i casi intravenuti fra Giove, et Saturno: et poi che queste hanno sottile significatione, tanto più l'haueranno quelle cose, che si dicono della uirtù, et uittoria di Giove, et della sua giustitia, liberalità, et religione. P H I. Egli è così, che dicono che lui mostrò al uolgo il modo del bene uiuere, uietandoli di molti uizij che haueuano, peroche mangiauano carne humana, et sacrificauola, et egli gli leuò da quella inhumana consuetudine. significa che Iuppiter celeste per la sua benignità prohibisce alli huomini ogni crudeltà, et gli fa pietosi, et gli prolunga, et preserua la uita, et gli difende dalla morte: onde esso Giove in greco si chiama Zefi, che uol dire uita. Dicono ancora che egli ha dato legge, et religione, et costumi tempi: peroche'l pianeta Iuppiter porge tal cose a gli huomini, facendoli regolati, moderati, et attenti al culto di uino. Dicono che acquistò la maggior parte del mondo, la quale diuise fra suoi fratelli, figliuoli, parenti, et amici, et per se uolse solamente il monte Olimpo, nel quale faceua le

DIALOGO II.

sua residetia, et gli huomini andauano à domadare li suoi retti iudicij, et eg' i facua ragione, et giustitia ad ogni aggrauato. significano che quel pianeta di Iuppiter dà uittorie, ricchezze, et possissioni, cō liberal distributioe alli huomini Giouiali, et che egli ha in se una sustatia netta, et limpida natura, aliena da ogni auaritia, et bruttezza, et che fa gli huomini giusti, amatori di uirtu, et di retti giudicij, et perciò in lingua hebraica si chiama Sedech, che uuol dire giustitia. SO. Tutte queste allegorie Giouiali mi piacciono ma che dirai ò Philone delli suoi innamoramēti, nō solamente matrimoniali cō Iunone, ma ancora adulterini, che sono più del nostro proposito? PHI. L'istoriale è che Iuppiter ha p moglie Iunone sua sorella figliuola di Saturno, et di Opis, nati tutti dui d'un medesimo parto, et ella nacque prima. Nell'allegorico alcuni tengono Iunone p la terra, et p l'acqua, et Giove per l'aere, et per il fuoco: altri pongono Giunone per l'aere, et Giove per il fuoco, fra quali pare che sia fratellanza, et congiuntione: altri la pongono la Luna: et ogniuno accomoda le fauole di Giunone alla sua opinione. SO. Et tu ò Philone che intendi p Giunone? PHI. Intendo la uirtu gouernatrice del mōdo inferiore, et di tutti gli elementi, et massimamēte dell'aere, che è quello che circonda, et ambisce l'acqua, et che penetra la terra per tutto: che l'elemento del fuoco nō era conosciuto, ne concesso dalli antichi, anzi teneuano che l'aere fusse contiguo al cielo della Luna, se ben quella prima parte per l'approssimatioe de cieli, per il loro continuo moto sia la più calda. onde p l'uniuersalita dell'aere in tutto il globo, che è più appropriato à Giunone, essa è la uirtu gouernatrice di tutto il mōdo, della generatione, et delli elemēti, si come Giove è la

virtu governatrice delli corpi celesti: ma s'appropria al pia-
netta Iuppiter, pche è il piu benigno, et eccellēte, et il piu al-
to dopo Saturno, che è il padre suo, cioè l'intelletto, che è pro-
duttore dell'anima celeste; et Opis sua madre, che è il cētro
della terra, et la materia prima. Iuppiter resta mezo nel ce-
leste, che è principio e padre delli altri pianeti, et di Cielo, et
di sua sorella Giunone, che cōtiene tutto quello che è dal cē-
tro della terra fino al cielo: et essendo cōtiguì l'uno cō l'al-
tro, si chiamano fratelli. et si dice che sono nati d'uno me-
desimo parto, p denotare che'l mōdo celeste, et l'elementale
furono insieme prodotti dall'intelletto padre, et dalla ma-
teria madre, secondo dice Anasagora, conforme cō la sacra
scrittura nella productione, ouero creatione del mōdo, quā-
do dice, che d'un principio, et semēza delle cose creò Iddio
il cielo, et la terra. et dicono, che Giunone uscì prima dal uē-
tre della madre: perche intendeuano che la formatione di
tutto l'uniuerso principiasse dal centro, & che fusse costi-
tuita successiuamente andata salendo fino alla circōferentia ul-
tima del cielo, come arbore che uada crescendo fino alla ci-
ma; cōforme al detto del Salmista, che dice, nel di, che creò
Dio terra, et cielo, che antepose nell'ordine della creatione
l'inferiore al superiore corporeo. et si chiamano cōgiunti
in matrimonij, perche, come disopra t'ho detto, il mōdo ce-
leste è uero marito del mondo elementale, che è la sua uera
moglie, l'uno agente, & l'altro recipiente. & si chiama
Giunone, pche gioua, quasi come la de riuatione di Gioue,
perche ambidui giouano alla generatione delle cose, l'uno
come padre, & l'altra come madre. tutta uolta Giunone
si dice dea de matrimonij, & Lucina delle partorite, perche
ella è virtu governatrice del mondo, della congiuntione

delli elementi, & della generatione delle cose. S O. Mi basta questo della loro cōgiuntione: dimmi hora della loro generatione di Hebe femina, & di Marte maschio. P H I. Fin gono che stādo Apollo in casa di Gioue suo padre, diede māgiare à Giunone sua matrigna lattughe, & agresti fra l'altre cose, onde essa essendo prima sterile di subito s'ingrauidò, et partorì una figliuola chiamata Hebe, laquale per la sua bellezza fu fatta dea della giouentu, et maritossi cō Hercole. S O. Qual è l'allegoria? P H I. Essendo il Sole, che è chiamato Apolline, in casa di Gioue suo padre, cioè in Sagittario che è il primo domicilio di Gioue, et di lì fin à Pesce che è il secôdo segno di Gioue nel zodiaco, et questo è da mezzo Nouembre fin à mezzo Marzo p il grā freddo, et molta humidità di essi mesi, s'ingrauidò Giunone che è il mōdo elementale. et questo s'intende quādo si dice Apollo hauergli dato māgiare la tūghe agresti, lequali son molto fredde, et humide, lequali due qualità fanno ingrauidare la terra essendo sterile dell'autunno passato; et le radici delle semēti delle cose principiano allhora à pigliare uirtu germinatiua, che è uera cōcettione, et ella uiene à partorire ne la primavera, che è passando il Sole di Pesce in Ariete. et perche allhora ogni pianta è fiorita, et ogni cosa ringiouenisce, p ciò ella si chiama dea della giouentu, che in effetto Hebe è la uirtu germinatiua della primavera, laquale è nata di Gioue celeste, et di Giunone terrestre, et elementale, p intercessione del Sole. Et dicono maritarsi ad Hercole, perche gli huomini eccellenti, et famosi in uirtu si chiamano Hercoli, perche la fama di tali huomini sempre mai è giouene, & mai non muore, ne s'inuecchia. S O. Ho inteso di Hebe: dimmi di Marte loro figliuolo. P H I. Marte, come tu sai, è pia-

neta caldo, et produce calidita nel módo inferiore; laqual
 calidita mescolata con l'humidita, significata per Hebe, fa
 la generatione di questo mondo inferiore, che è significata
 per Giunone: si che questa figliuola, et questo figliuolo par
 tori Giunone di Gioue celeste, cò equali si fãno poi tutte le
 generationi inferiori. Ancora dicono, che si come Hebe signi
 fica generatione uniuersale del módo, còsi Marte, che è con
 brenente, et destrúete, significa la corruttione, laquale si cau
 sa, massimaméte dal grã caldo della state, che disicca ogni
 humidita: si che questi dui figliuoli di Gioue, & di Giun
 one sono la generatione, & corruttione delle cose, cò lequali
 il módo inferiore si continuã. et perche la corruttione non
 deriuu dal principio celeste se nõ p accidente, perche la pro
 pria opera, et intèctione è la generatione, perciò dicono che
 Giunone partori Marte per la percussione della uulua, per
 che la corruttione uiene dal difetto, & percussione della
 materia, ma non dall'intentione dell'agente. S O. Mi piace
 l'allegorico del matrimonio et della legitima generatione
 di Gioue, et Giunone: vorrei sapere qualche cosa de loro in
 namoramenti, et straordinarie generationi, come quelli di
 Latona, d'Alcumena, et d'altri. PHI. Dicono, che Gioue s'in
 namorò di Latona uergine, et che l'ingrauidò. laqual cosa
 soffrendola aspramente Giunone, nõ solamente commosse
 contra di lei tutte le parti della terra, in modo che nissuna
 nõ la riceueua, ma ancora la fece perseguitare da Phitone
 serpente grandissimo, che d'ogni luogo la scacciua: onde
 ella fuggendo uéne nell'isola di Delos, che la ricettò. quíu
 partori Diana, & Apolline: ma Diana u sci prima, & aiu
 tò la madre, facendo l'officio di Lucina nel nascimèto d'As
 polline; il quale nato che fu, col suo arc o, et faette amazzò

DIALOGO II.

il detto Phitone serpente. S O. Dimmi l'allegorico. PHI. Significa che nel diluuio, et anche poco dipoi era l'aere tãto ingrossato p li uapori dell'acqua che coprìua la terra p le grandi, & continue pioggie, che furono nel diluuio, che nel mondo nõ apparìua luce lunare, ne solare, perche i loro raggi nõ poteuano penetrare la densità dell'aere. onde dice, che Latona, che è la circöferentia del cielo, doue uia la uia lattea, era grauida di Gione suo amante; & uolendo partorire nell'uniuerso il lume lunare, et solare poi del diluuio, Giunone, che è l'aere, l'acqua, & la terra, sdegnata p gelosia di quella grauidãza, impedìua cõ la sua grossezza, & cõ li suoi uapori il parto di Latona, et l'apparitione del Sole, et della Luna nel mondo, in modo che faceua che in niun luoco della terra era riceuuta, ne potuta uedere: & oltra di questo che Phitone serpẽte, che era la grãde humidità, che restò del diluuio, la perseguitaua con l'ascensione cõtìnuata de uapori, che ingrossando l'aere nõ lasciua partorire ne apparire i raggi lunari, ne solari. & chiama serpente quella superflua humidità, perche era cagione della corruzione delle piante, et di tutti gli animali terrestri. Finalmẽte nell'isola di Delos, doue prima si purificò l'aere p la siccità della salsedine del mare, Latona partorì Diana, et Apolline, perche i Greci tengono che primamẽte dopo il diluuio in Delos apparisse la Luna e'l Sole. & dice si essere nata prima Diana, perche prima fu l'apparitione della Luna di notte, et dipoi nacque Apolline, et apparì nel giorno seguẽte, in modo che l'apparitione della Luna dispõse quella del Sole, come se fusse stata Lucina della madre nel parto fratello & nato che fu Apolline, dicono che amazzò col suo arco, et saette Phitone serpẽte: cioè, il Sole come apparì se disseccò

dissecò cò i suoi raggi l'humidita che prohibiua la genera-
tione dell'animali, et delle piante. S. O. Qual e' l'arco d'A-
polline? P. H. I. Ti potrei dire che è la circonferentia del cor-
po solare, della quale escono raggi à modo di saette, che le
saette presuppono l'arco; ma in effetto l'arco d'Apolline
è uno altro piu proprio; il quale ti dichiarirò quãdo parla-
remo de suoi amori, et io potrei dirti un'altra allegoria piu
antica, dotta, et sapiente, del nascimento di Diana, et Apolli-
ne. S. O. Dimmela ti prego. P. H. I. Denota la loro productione
nella creatione del mudo, conforme alla maggior parte del
la sacra scrittura Mosaiica. S. O. A che modo? P. H. I. Scrive
Moises, che creãdo Dio il mudo superiore celeste, et l'infe-
riore terrestre, che l'terrestre cò tutti gli elementi era còfu-
so, et fatto uno abisso tenebroso, et oscuro, et che spirando
il spirito diuino sopra l'acqua dell'abisso produsse la luce,
et fu prima notte, et poi giorno il di primo. questo significa
la favola del parto di Latona, laquale è la sustantia celeste,
della quale essendo innamorato Giove, che è il sommo Iddio
creatore di tutte le cose, l'ingrauidò de i corpi lucidi, in
atto massimamete del Sole, et della Luna. et nõ còsentendo
l'unione, che è il globo dellielemeti che era confuso, i corpi
lucidi cò gli suoi raggi nõ la potenano penetrare, anzi era-
no rebuttati da ogni parte del globo. oltre di questo l'abis-
so dell'acqua, che è il serpente Phitone, impedi al cielo il par-
torire la sua luce del Sole, et della Luna sopra la terra. fi-
nalmete in Delos Isola, che è il discripto della terra, che nel
principio non era grande, posta à modo d'una Isola dentro
dell'acque, apparirono prima, et p la scoptura dell'acqua,
et pche l'aere nõ era quini si grosso. londe nella sacra crea-
tione si narra, che doppo de creati nel primo di, la notte et

il giorno furono creati nel secôdo di, & disteso il firmamêto ethereo, che fu la diuisione dell'aere, dell'acqua, & della terra, et dipoi nel terzo di fu scoperta: essa terra, dâdo principio alla produktion delle piante, et nel quarta di fu l'apparitione del Sole, et della Luna sopra la terra gia scoperta, che è la figura del parto di Latona nell'isola di Delos, nel qual parto si denota essere la loro gravidanza del primo di, et il parto, et apparitione nel quarto di, de sei di della creatione. Et dicono che Diana uscì prima, che fu Lucina adiutrice nella natiuità d'Apolline, pche la notte nella creatione precedette al giorno, et gli raggi lunari principiarono a disporre l'aere, a riuere i solari. Apolline amazzò Phitone, che è l'abisso, pche il Sole cō gli suoi raggi andò disseccâdo, et scoprendo ogn' hora più la terra, purificâdo l'aere, et digerendo l'acqua, & consumâdo quella humidità indigesta, che restaua dell'abisso in tutto il globo, che impediua la creatione di tutti gli animali se ben non prohibiua quella delle piante p essere più humide: onde nel quinto di della creatione, che fu il seguere alla apparitione de luminari, furono creati gli animali uolatili, et aquatici ch'erano li mâcopsfetti, & nel sesto et ultimo di della creatione fu formato l'huomo, cōe più pfecto di tutti gli inferiori, all' hora ch'èl Sole, et il cielo gia haueuano disposti talmète gli elementi, et tēperata la loro mistione, che si pôte fare di quella animale, nel quale si mescolasse il spirituale col corporale, e il diuino col terrestre, e l'eterno col corruttibile in una mirabile cōpositioe. SO. Molto mi piace questa allegoria, et la cōformita, che ha cō la creatione narrata nella sacra scrittura Mosaiica, et quella cōtinuatione dell'opera delli sei di l'uno doppo l'altro: & ueramète è da ammirare, poter nascodere

cose si gradi, et alte sotto uelame delli amori carnali di Gio-
 ue. dimmi ancora, se in quelli di Alcumena è significatione
 alcuna. PH. La fintione è che Gioue s'innamorò d'Alcu-
 mena, et usò cō lei in forma d'Amphitrione suo marito, et
 di lei nacque Hercole: & tu sai che Hercole appresso li Gre-
 ci vuol dire huomo dignissima & eccellente in uirtu: &
 questi tali nascono di dōne bē cōplessionate, belle, et buone,
 come fu Alcumena, che fu honesta, & formosa amatrice
 del suo marito: delle qual dōne si suole innamorare Gioue,
 et influisce in quelle le sue Iouiali uirtu, in modo che cōce-
 piscono principalmente di esso Gioue. et suo marito è quasi
 istrumento della cōcettione. & questo vuol dire che Gioue
 usò cō lei in forma d'Amphitrione suo marito, peroche il
 seme d'Amphitrione, se non fusse la uirtu, et influentia di
 Gioue, nō era degno a poter generare di quella Hercole, il-
 quale, p le sue diuine uirtu partecipe da Gioue, fu uero
 figliuolo di Gioue, et figuramente, ò istrumentalmente di
 Amphitrione: et così s'intende di tutti gli huomini eccellen-
 ti, che si possono ancor chiamare Hercole, come quello chia-
 rissimo figliuolo d'Alcumena. S. O. Gioue s'innamorò pur
 d'altri, et hebbene di molti figliuoli: dimmi qualche cosa di
 quelli. PH. Molti altri innamoramēti applicano a Gioue, et
 la causa è, pche il pianeta Gioue è amicheuole da se, et incli-
 na gli suoi ad amicitia, et amore: & ben che il suo amore
 sia l'honesto, nōdimeno hauendo nella natiuita de nati sot-
 to la sua influentia, i quali i poeti chiamano suoi figliuoli,
 cōmercio cō alcuno delli altri pianeti, gli fa essere amatori
 delle cose honeste, miste cō quelle della natura di quel pian-
 et. onde egli qualche uolta dà un'amor netto, puro, chiaro
 manifesto, e foaue secōdo la sua propria natura Iouiale. e

di questa maniera fingono che amasse Leda, et che usasse
co in forma di Cigno, pche il Cigno è biaco, netto, et chiaro:
et di soaue cantare, et p questo essa Leda il prese, & poi si
truouò presa da lui, et parturì d'esso Castore, et Polluce in
uno parto, i quali si chiamarono figliuoli di Gioue, perche
furono eccellenti in uirtù, et così ancora Helena per la sua
chiara bellezza à modo di Cigno, et gli dui fratelli furono
conuertiti da Gioue nel segno di Gemini per essere casa di
Mercurio, che da la soaue eloquenza significata p il soaue
canto del Cigno, denotando, che la purità dell'animo cō la
dolcezza del parlare è gran causa d'amore, et amicitia. Al
cuna uolta Gioue dà il suo amore honesto nō così apparen
te, et manifesto, ma nebuloso intrinseco, et coperto, et perciò
dicono che amò la figliuola di Inaco, laquale hebbe in for
ma di nuuola. Et se Iuppiter ha cōmercio cō Venere, fa l'a
more tendēte al delectabile: onde pōgono ch'egli amasse, et
ottenesse Europa in forma d'un bel toro, pche il segno del
toro è domicilio di Venere. Et s'egli ha cōmercio cō Mercu
rio, dà amore tendēte all'utile, pche Mercurio è procurato
re delle sustatie, perciò dicono che egli amò, et frui Danae
in forma di pioggia d'oro, pche la liberale distributione del
le ricchezze fa esserel'huomo amato da quelli bisognosi,
che la riceuono come pioggia. Et hauēdo cōmissione col Sole
dà amore di stato, dominio, et di grādi altezze: laqual cosa
significano, ponēdo che amasse, et usasse cō Asterie in for
ma d'Aquila. Et mescolādosì cō la Luna, fa uno amore, tene
ro, et pio, come quello della madre, ouero della nutrice al fā
ciullino: onde dicono ch'egli amasse, et ottenesse Semele fi
gliuola di Cadmo in figura di Beroe sua nutrice. Et essendo
complexionato cō Marte, fa uno amore caldo focoso, et cō

burente: & di tal modo dicono che amò, & ottenne Egina in forma di fulgure. Et hauendo mescolamēto cō Saturno, fà un' amor misto, d'honesto, & brutto, in parte humano intellettuale, & in parte rozo, et immondo: onde fingono, che egli amasse, & hauesse Antiopa in forma di Satiro, che ha le parti superiori d'huomo, & l'inferiori di capra, perche il segno Capricorno e' casa di Saturno. Ancora se Gioe si truoua in segno feminino, dà amor femine: & però dicono che amasse, et hauesse Calistone in forma di femina. Et se si truoua in segno masculino, massime in casa di Saturno, cioè Aquario, dà amor masculino: onde fingono che esso amasse Ganimede fanciullo, & ch'egli il cōuertisse in Aquario segno di Saturno. In tutti questi innamoramēti, et altri di Gioe, ancora potrei dirti piene allegorie, ma le lascio nō essēdo troppo importati, p' schifare prolissita: basta che tu sappi che tutti i suoi innamoramenti denotano maniere d'amori, et d'amicitie, che dependono dall'influsso di Gioe in quelli che son dominati da lui nelle loro natiuita: ilquale influsso quādo ei lo dà solo, et quādo accōpagnato in diuersi segni del cielo, denotādo il numero grande de suoi diuersi figliuoli, et la historia di quelli che partecipano diuersamēte le uirtu di Gioe, et le maniere di tale participatione. SO. Assai habbiamo parlato de gli amori di Gioe: dimmi di quel famoso innamoramēto di Marte suo figliuolo cō Venere. PHI. Già di sopra hai saputo il nascimēto di Marte della percussione della uulua di Iunone, che significa che'l pianeta Marte e' calidissimo, pūgitiuo, et incitatio alla generatione del mōdo inferiore chiamato Iunone: & e' figliuolo di Gioe, pche e' il pianeta che gli e' prossimo inferiore di lui: & il pianeta Venere, secondo gli anti

chi seguita in mezzo dipoi Marte: poscia seguita Mercurio, dipoi il Sole, & dipoi la Luna. ma li piu moderni astrologhi pongono il Sole fra Marte, & Venere. della qual Venere di uerse cose fingono i poeti: qualche uolta la chiamano magna, applicando le cose piu eccellenti della natura à lei, et che ella è figliuola di Cielo padre, & di Die madre: gli danno p padre il Cielo, per essere Venere uno delli sette pianeti celesti, et per madre il di, p essere molto chiara; et quando è matutina anticipa il di, & quado è uespertina il prolunga. dicono che partori il gemino amore di Gioue, & le tre sorelle chiamate gratie, intendendo che l'amor nelli inferiori procede dalli dui parenti benigni, chiamati fortune, da Gioue fortuna maggiore, et da Venere fortuna minore, ma Gioue in loco di padre p la sua superiorita, et eccellẽza masculina, & Venere in loco di madre, p esser minore, piu bassa, et femminile. ancora l'amore di Gioue è honesto, pfecto, & mascolino, et quello di Venere è delectabile, carnale, imperfecto, et femimle: onde fingono questo amore netto d'ambidui essere Gemino, p essere cõposto d'honesto, et delectabile, et anco pche il uero amore debbe essere gemino, et reciproco con ei due amanti, onde generarono insieme le gratie, che l'amor nõ è mai senza gratia d'ambe due le parti. Dicono, che questa Venere, uenẽdo in casa di Marte, causo furie in quella, significando che quado nella natiuita d'alcuno Venere si truoua in uno delli suoi segni, che sono di Marte in cielo, cioè in Ariete, ouero in Scorpione, genera furiosi amati, & d'ardente amore, per la caldezza di Marte. & cosi è, quando Venere ha aspetto con Marte. & la dipingono cinta del cestro, quando fa coniugij & nozze, per significare il gran legame, & uincolo inseparabile, che pone Venere fra

i cōgiunti in amore. Applicano à lei delli animali le colombe p' essere molto dedicate al coniugio amoroso; & dell'herbe il mirto si p' il soauo odore, si p'che sempre è uerde come l'amore, ancora p'che successiuamente il mirto ha le foglie à due à due, & l'amore è sempre gemino, & reciproco: ancora il frutto del mirto è negro, à denotare che l'amore dà frutto malenconico, et angustioso. delli fiori gli danno la rosa p' la sua bellezza, & soauo odore, et anco per essere circondata di spine acute, perche l'amore è circondato di passioni, dolori, et tormenti pungitiui. S O. Quella Venere che si dipinge nuda in mare, dentro à una conca natate, è questa medesima? PH. In effetto Venere humana fu una sola figliuola di Gioue, et di Dione, et fingono essersi maritata cō Vulcano, ma in effetto fu maritata cō Adone, & altri credono che prima si maritasse effettivamente cō Vulcano, et dipoi cō Adone. questa fu Regina in Cipri, & tanto dedita all'amore cōcupiscibile, che mostrò, & fece lecito alle donne d'esser publiche. p' la sua gran bellezza, et rilucente aspetto fu chiamata Venere à similitudine della chiarezza di quel pianeta stimando che quella celeste inluisca in questa nō solamente gran bellezza, ma ancora ardente lasciuià, se cōdo è sua natura di causare nel mondo inferiore uita delectabile, & generatione concupiscibile. onde Venere in Cipri fu prima adorata per dea, & honorata di tempj. ma gli poeti sotto uelame di questa molte cose fatte hāno detto, che sono simulacro della natura, cōpessione, et effetti di Venere celeste, et le sue eccellēti uirtu sono significate sotto nome di Venere magna figliuola di Cielo, et di Die, come già i'ho detto. ma la sua incitatione alla lasciuià carnale i poeti la dimostrāo narrādo un'altro suo modo di nascimēto. Dico

no che Saturno tagliò cō la falce i testicoli à sua padre Celio, et altri dicono che Gione fu quello che gli tagliò à suo padre Saturno cō la sua propria falce, et gittogli in mare, del sangue de quali insieme con la schiuma del mare, nacque Venere, et perciò la dipingono nuda dētro una cōca in mare. S O. Quale è l'allegoria di questa sua strana origine? PHIL. I testicoli di Celio sono la uirtu generatiua, che deriuaua dal cielo nel mōdo inferiore, della quale è proprio instrumēto Venere, essendo quella che propriamente dà l'appetito, et uirtu generatiua à gli animali. Dicono, che Saturno gli tagliò cō la falce, peroche Saturno in Greco uuol dire cronos, che significa tempo, il quale è cagione della generatione in questo mōdo inferiore, pche le cose tēporali di esso, nō essendo eterne, bisogna che habbino principio, et che siano generate, ancora pche il tēpo corrōpe le cose che sono sotto di ui, et ogni corruttibile bisogna che sia generato: si che il tēpo significato p Saturno, portò p mezzo di Venere la generatione dal cielo nel mōdo inferiore, che si chiama mare p la sua cōtinua mutatione di una forma nell'altra cō la cōtinua generatione, et corruttione: et questo si fece p tagliare i testicoli cō la falce, peroche mediante la corruttione si fa la generatione in questo mōdo. Ancora la propria natura di Saturno è di corrōpere, si come quella di Venere è di generare: che questa è causa del nascere, et quella del morire: pche se nō si corrompessero le cose, nō si genererebbono: et però dicono, che Saturno cō la sua falce, cō la quale ogni cosa distrugge e corrompe, tagliò i uirili di Celio suo padre, e gittoli in questo mare mondano, de quali si generò Venere, che dà à gli inferiori, uirtu generatiua mista con la potentia corruttiua, per il tagliamento de i testicoli di

Celio. Quelli, che dicono, che i testicoli, che furono tagliati, furono quelli di Saturno, de quali ne nacque Venere, signi-
ficano che Saturno prohibisce la generatione, peroche Gio-
ue gli tagliò i testicoli, il perche egli restò inhabile al genera-
re: ma li generatiui istrumenti, che mancarono à Saturno,
formarono Venere, che è tutta la causa della generatione.
Significano ancora, che Saturno è il pianeta, che primo do-
pò il coito causa la concettione, peroche esso fa la cōgelatio-
ne del sperma, et per questo domina nel primo mese della
grauidezza. ma Gioue incontinente piglia egli il dominio
della cōcettione, formando la creatura nel mese secōdo, nel-
quale esso, Gioue domina. et questo uol significare il ta-
gliamēto de testicoli del padre Saturno primo ne la concet-
tione: de quali testicoli si dice che Venere ne nasce, peroche
ella è principale ne la generatione: ancora pche essa domi-
na nel quinto mese, et fa perfetta tutta la formatione, et
bellezza della creatura. onde dicono che si generò del san-
gue de testicoli, et della schiuma del mare, che uol dire che
l'animale si genera della sperma del maschio, che è il san-
gue de testicoli, et del sperma sottile della dōna, che è à mo-
do di schiuma: ouero intēde p la schiuma il sperma dell'
huomo, che è così biāco, et p il sangue quel della donna, del
qual si nutrisce la creatura. La dipingono nuda, pche l'amo-
re nō si può coprire, et ancora pche ella è carnale, et perche
gli amati si debbono trouare nudi. Nuota in mare, pche l'a-
mor generatiuo si stēde p tutto questo mōdo, che continua-
mēte è mutabile come mare, ancora perche l'amore fa gli
amanti inquieti, dubiosi, uacillanti, tēpestosi, come il mare.
SO. Assai ho inteso dell' origine, et nascimēto di Venere: già
è tēpo, ch'io sappi del suo innamoramēto cō Marte. P H I.

Dicono, che Venere fu maritata à Vulcano: ilquale per essere Zoppo, ella s'innamorò di Marte animoso, & strenuo in arme, colquale segretamēte usando fu uista dal Sole, et accusata à Vulcano, ilquale segretamēte misse inuisibili reti di ferro intorno al letto, oue tutti dui giaceuano; & quiui nudi si trouarono presi: onde Vulcano chiamatigli dei, principalmete Nettuno, Mercurio, et Apolline, mostrò loro Marte, et Venere nudi, presi nelle reti ferree. al cui spettacolo si coprirono i dei per uergognar il uiso: ma Nettuno solo pregò tanto Vulcano, che à suoi preghi Marte et Venere furono liberati: p laqual cosa sempre dipoi Venere odio il Sole, & tutta la sua progenie: per ilche fece adulterare tutte le sue figliuole. SO. Che dici adunque o' Philone di tanta lasciuiā, & adulterio fra gli dei celesti? PHI. Non solamente è scientifica, ma ancora utile l'allegoria di questa fabula, p che dimostra che l'eccesso della lasciuiā carnale nō solamente danna tutte le potentie, & uirtu del corpo dell'huomo, ma ancora causa difetto nel medesimo atto cō diminutione dell'ordinario. SO. Dichiaramela distesamēte. PHI. Venere è l'appetito concupiscibile dell'huomo, ilquale deriva da Venere, che secondo l'efficacia della sua influentia nelle natiuità è grande & intenso. questa Venere è maritata con Vulcano, che è il Dio del fuoco inferiore, ilquale nell'huomo è il suo calor naturale, che limita, et attua la cōcupiscētia, et come suo marito gli è sempre cōgiunto attualmente. ilqual Vulcano dicono essere figliuolo di Gioue, et di Iunone, et che p essere Zoppo lo gittorono del cielo, et da Tetide fu nutrito, et è fabro di Gioue, che fa li suoi artificij. Vogliono dire, che'l calor naturale dell'huomo, & de gli animali è figlio di Gioue, et di Iunone, perche ha del celeste misto cō

la materialità, & p la participatione di Gioue, & del cielo è subietto delle uirtu naturali, animali, & uitali, & p cagione della mistione, che ha cō la materia, nō è eterno come il calore effectiuo del Sole, et de gli altri corpi celesti, ne mē co sempre potente, ne anco si truoua sempre d un modo nel corpo humano, anzi, come fa il Zoppo, cresce, et poi scema, monta, et poscia cala, secondo la diuersità dell'età, & delle dispositioni dell'huomo. & questo uol dire, che, per essere Zoppo, fu gettato dal cielo, pche il calore, & l'altre cose celesti sono uniformi, & nō Zoppeggiano come l'inferiori. et che fu nutrito da Tetide, che è il mare, pche così negli animali, come nella terra, questo calore è nutrito dall'humidità, et quella il sostiene, & tātō è intenso, ouero remisso, quātō l'humido naturale proportionato gli è sufficiente, o' mē sufficiente. Dicono essere fabro, et artefice di Gioue, perche è ministro di tante operationi mirabili, & Giouiali, quāte sono nel corpo humano. Essendo adunque la cōcupiscentia Venerea maritata, et cōgiunta col calor naturale, s'innamora di Marte, che è il feruente desiderio della lasciuia, per che egli dà ardēte libidine, eccessiua, & immoderata & p ciò dicono che non nacque del seme di Gioue, ne participò cosa buona delle sue, ma nacque della pcussione della uulua di Iunone, che uol dire la uenenosità del mestruo della madre, perche Marte cō le sue ardenti incitationi fa superchiare la potentia della materia di Iunone sopra la ragione di Gioue, si che la cōcupiscente Venere si suole innamorare dell'ardente Marte. onde gli astrologhi pongono grandissima amicitia fra questi due pianeti, et dicono che Venere corregge tutta la malitia di Marte col suo benigno aspetto, & che eccedendo la lussuria per la mistione di am

DIALOGO II.

bi dui, il Sole, che è la chiara ragione humana, gli accusa à Vulcano, dando à conoscere che per quello eccesso il calor naturale uiene à macare, onde pone inuisibili catene, nelle quali uergognosamente si truouano presi ambi dui gli ad alteri, pche come manca il calor naturale, manca la potentia della libidine, et gli desiderij eccessiui si truouano legati senza liberta ne potentia, nudi d'effetto, et suergognati cō penitētia, & così suergognati Vulcano gli mostra à gli dei. uol dire, che fa sentire il difetto del calor naturale à tutte le potentie humane, che p le sue uirtuose operationi si chiamano diuine, lequali tutte rimangono difettuose col mancamento del calor naturale, & specificano tre dei, Nettuno, Mercurio, et Apolline, che sono tre capi delle potētie del corpo dell'huomo. Nettuno è l'anima nutritiua cō le uirtu, et potentie naturali, che uengono dal fegato, lequali si fanno con abbondantia d'humidita, sopra laquale è Nettuno. Mercurio è l'anima sensitiua, che cōtiene il senso, il moto, et la cognitione, che procedono dal cerebro, che sono proprij di Mercurio. Apollo è l'anima uitale pulsatiua, che porge gli spiriti, et il calor naturale p le arterie, laquale ha origine dal cuore, pche, come di sopra t'ho detto, il cuore nel corpo humano è come Apollo nel mondo: si che dell'eccessiua libidine segue danno, et uergogna al cuore, & alle sue uirtu, & al cerebro, & alle sue uirtu; & al fegato, & alle sue uirtu. Nissuno nō basta à placare Vulcano, ne à rimediare al suo difetto se non Nettuno, che è la uirtu nutritiua, che cō la sua cibale humidita puo recuperare il consunto calor naturale, et restituire la potentia della libidine in liberta. Dicono, che Venere hebbe grandissimo odio alla progenie del Sole, & che fece adulterare le sue figliuole, conuer

tendole alla natura di lei, peche l'amore è inimico della ragione, et la lussuria cōtraria della prudentia, & non solamēte nō gli obedisce, ma ancora preuarica, et adultera tutti i suoi cōsigli, & giudici, cōuertendoli alla sua inclinatio-
 ne, giudicādo quella, & gli suoi effetti buoni & fattibili, onde gli esequisce cō somma diligentia. S O. Di Marte, et di Venere ho inteso à sufficientia, et p questo i poeti debbono dire che di questi dui innamoramēti ne nacque Cupidine. P H I. Cosiè: perche il uero Cupidine, che è passione amoro-
 sa, et integra cōcupiscentia, si fa della lasciuia di Venere, et del seruore di Marte, et perciò il dipingono fanciullino, nu-
 do, cieco, con ale, & saettante. lo dipingono fanciullino, per-
 che l'amore sempre cresce, & è sfrenato come sono i fanci-
 ulli. lo dipingono nudo, peche nō si puo coprire, ne dissimula-
 lare; cieco, perche nō puo uedere ragione nissuna in cōtra-
 rio, che la passione l'accieca. lo dipingono alato, perche egli è
 uelocissimo, che l'amante uola col pensiero, et sta sempre
 cō la persona amata, & uiue in quella. le saette sono quel-
 le, cō lequali egli trapassa il cuore delli amanti: lequali saet-
 te fanno piaghe strette, profonde, & incurabili, lequali il
 piu delle uolte uengono dalli corrispondenti raggi delli oc-
 chi delli amanti, che sono à modo di saette. S O. Dimmi an-
 cora, come Venere partori di Mercurio l'Hermofrodito. P H I. Tu dei sapere, che li poeti dicono che Mercurio nac-
 que di Cielo, & di Die, et che è fratello di Venere, & altri
 lo fanno figliuolo di Gioue, & nutrito da Iunone. il qual
 Mercurio dicono essere Dio dell'eloquentia, Dio delle scien-
 tie, massime mathematica, arithmetica, geometria, musica,
 & astrologia, Dio della medicina, Dio delli mercanti, Dio
 de l'adri, nuncio di Gioue, & interprete delli dei, et le sue in

segne sono una uerga circondata da uno serpente, & da queste intentioni molte fauole si narrano di lui, ma in effetto il pianeta Mercurio influisce queste nature di cose, secondo la sua dispositione nella natiuita dell'huomo. onde se egli uì si truoua forte, & cò buono aspetto, dà eloquentia, elegãtia, et dolce parlare, dottrina, et ingegno nelle scientie mathematiche, et cò l'aspetto di Gioue fa philosophi, e theologi, et cò buono aspetto di Marte fa ueri medici, & con mal aspetto fa ladri, ò tristi medici, massimamẽte quãdo è combusto dal Sole: onde uiene la fauola, che rubbò le uacche d'Apolline: & dicono, che generò di Lichione Antholomo ladro: et con Venere fa poeti, musichi, & uersificatori, & cò la Luna fa mercanti, et negociatori, & cò Saturno da profondissima scientia, & uaticinio delle cose future, pche egli di sua natura è mutabile ne la natura del pianeta cò che si mescola, e mescolandosi cò pianeta masculino è maschio, e cò feminino femina. et tra gli huomini molti furono chiamati Mercurij, massimamẽte alcuni sapienti d'Egitto e medici, che parteciparono le uirtu Mercuriali: e p essere Mercurio pianeta lucido, lo fanno figliuolo di cielo, e di die, perche participa la sustantia celeste cò la luce diurna, perche la luce di tutti i pianeti uiene dal Sole, che fa il dì. E fratello di Venere, perche li parenti sono communi, & essi due pianeti son cògiunti, & ogn' uno di loro uolge il suo orbe quasi in un medesimo tẽpo, cioè in uno anno, & uanno sempre appresso il Sole senza allòtanarsi troppo da lui, e perciò dicono che sono fratelli. Altri pongono Mercurio figliuolo di Gioue per la sua diuina sapientia, e uirtu. e dicono essere nutrito da Iunone, perche la sapientia humana procede dalla diuinita, e si sostiene nelli scritti materiali,

significati p' Iunone. lo chiamano nuncio di Gione, p'che an
 nuncia, e predice le cose future, che l'onnipotente Dio uol
 fare, e p' questo, e p' la sua eloquentia lo chiamano interpre
 te de gli dei. La uerga sua è la rettitudine de l'ingegno,
 che dà ne le scientie: et il serpente che la circòda, è il sottil
 discorso che uai intorno del retto ingegno; ouero la uerga
 è l'intelletto speculatiuo della scientia, et il serpente è l'intel
 letto attiuo della prudentia circa le uirtu morali, che il ser
 pente p' la sua sagacita è segno di prudètia, e la uerga per
 la sua rettitudine e fermezza è segno di scientia. S O. Ho
 inteso, che la uerga gli fu data da Apolline. P H I. La fauò
 là, che Mercurio rubbò le uacche d' Apolline; et essendo ui
 sto da un chiamato Batto, p'che tacesse gli donò una uacca.
 ma dubitando uolse far esperienza della fede di colui, et
 si trasmutò in forma d' un' altro, et uenne à Batto, et pro
 missigli un bue se gli riuelsa chi hauesse rubbate le uac
 che, il qual Batto gli disse ogni cosa. allhora Mercurio temè
 do di Apolline, lo conuertì in un sasso. finalmente essendo
 la uerita p' la sua diuinità manifesta ad Apolline, egli pig
 liò l'arco p' saettare Mercurio, ma facendosi inuisibile nò
 lo pote giungere. dipoi accordàdo si fra loro, Mercurio presen
 tò ad Apolline la cethara, et Apollo donò à lui la uerga.
 Altri dicono, che preuista da Mercurio la furia di Apolline,
 egli nascosamete gli tolse le sue saette della faretra: laqual
 cosa uedendo esso Apollo, ancora che fusse irato, risè dell'as
 stutia di Mercurio, et pdonogli, et dette gli la uerga, et rice
 ue da lui la cethara. S O. Che uol significare. tal fauola?
 P H I. Significa, che gli Mercuriali sono poveri, ma sono astu
 ti per acquistare cò inganno copertamente dell'abòdantia,
 et ricchezza de i Re, et de gran maestri, p'che essi soglio

no essere amministratori, & secretarij regij p. l'attitudine Mercuriale che hanno; & questo uol dire, che Mercurio rubbò le uacche à Apolline, perche Apollo significa, & fa i potenti signori, & le uacche sono le loro ricchezze, et abbondantie: & quando i principi sono irati contra di loro p. gli loro latrocinij, essi si liberano dall'ira di quelli cò. l'astutia Mercuriale; leuandolile cause, dallequali gli puo uenire la punitione, et mitigando la furia de i signori restano in gratia, ancora il suo stato basso fa, che nò sono offesi dalle furie de gran maestri, pche essi nò gli fàno resistenza; che cò si Mercurio è il piu piccolo di tutti i pianeti: onde i raggi solari, et la còbustione di quelli manco il nuoceno, che à niuno altro pianeta accordati che sono insieme, Mercurio dà ad Apolline la cethara, et Apollo dà à lui la uerga. uol dire, che il sapiente Mercuriale serue il principe cò. prudètia harmoniale, e cò eloquenza soaue, significata p. la cethara; & il principe presta al sapiente Mercuriale potentia, et autorità, e dà credito, e riputatione alla sua sapientia, onde dice Platone, che la potètia, e la sapientia si debbono abbracciare, perche la sapientia tēpera la potentia, e la potentia fa uorisce la sapientia. Significa ancora, che essendo accordati in cògiuntione perfetta il Sole, e Mercurio in buono luogo della natiuità, et in buono segno; fàno l'huomo Mercuriale letterato essere potente, e l'huomo solare, e gran maestro esser sapiente, prudente, et eloquente. S. O. Assai m'hai detto della natiuità di Mercurio: già è tempo, che tu mi di chiari quello, ch'io t'ho domadato, cioè come di lui, e di Venere nacque l'Hermofrodito. PHI. Questo è quello, che dice Ptolomeo nel suo Cētiloquio, che quello huomo, nella natiuità del quale Venere sitroua i casa di Mercurio, e Mercurio in

cario in casa di Venere, e molto più se sono ambi dui cōgiūti corporalmete, lo fanno inclinato à brutta, e nō natural libidine, e ci sono di quelli che amano i maschi, e che nō si uergognano ancora d'essere agēti, e pazienti insieme, facendo officio nō solamente di maschio, ma ancora di femina. e questo simile chiamato Hermafrodito, che uol dire psona dell' uno, e dell' altro sesso: e dicono il uero, che nasce della cōgiuntione di Mercurio, e di Venere, e la causa è, pche que sti due pianeti nō si cōpleSSIONANO bene, e naturalmete insieme p essere Mercurio tutto intellettuale, e Venere tutta corporea, onde quādo si mescolano ambe due nature fāno una libidine cōtrafatta, e nō naturale. S O. De gli innamoramēti, matrimoni, e generationi de gli dei celesti, e delle loro nature m' hai assai detto, tanto del padre uniuersale Demogorgone, quāto delli padri celesti, Ether, e Celio, e de pianeti, che successiuamete procedeno da quelli, cioè Saturno, iuppiter, Marte, Venere, e Mercurio. nō mi resta altro à sapere, se nō de figliuoli di Latona, e di Gione, cioè d' Apolline, e Diana: bēche Diana nō habbi che cercarne, essendo stata, come dicono, sempre uergine. uorrei saper solamete dell' innamoramēto di esso Apolline cō Daphne, laqual dicono che fuggendo da lui fu cōuertita in Lauro. P H I. Della generatione di Apolline, e di Diana di sopra hai già inteso il tutto. fanno Diana uergine, pche l' eccessiua frigidita della Luna toglie l' incitatione et ardore della libidine à quelle, nella natiuita delle quali ella ha dominio. La chiamano Dea de mōti, e de campi. pche la Luna ha grā forza nella germinatione dell' herbe, e de gli arbori, cō liquali nasce gli animali saluaticchi. La chiamano cacciatrice. pche col suo lume gioua à cacciatori di notte. e la chiamano ancora guardiana

DIALOGO II.

delle uie, pche cō la sua luce notturna fa le uie à camināti piu sicure. Dicono che porta arco e saette, pche i raggi suoi molte uolte sono nociui à gli animali, massimamēte intrādo p buchi stretti à modo di saette. Le assegnano un carro cōdotto da Cerui bianchi, per la loro uelocità, à significare che'l suo moto è piu ueloce che di niuno altro orbe: perche fornisce il suo circuito in un mese, e la biāchezza è il suo proprio colore. Si chiama Luna, pche essendo nuoua illumina al principio della notte. & chiamasi Diana, pche essendo uecchia anticipa il di, illuminādo la mattina inanzi il leuare del Sole, & ancora perche molte uolte di giorno appare. SO. Di Diana mi basta. dimmi d'Apolline, & del suo innamoramento, che solamente questo delli innamoramēti del li dei celesti mi māca. PHI. Apollo appresso i poeti è dio della sapientia, & della medicina. ha la cethara, che gli dono Mercurio, & è presidēte alle muse. gli appropriano il lauro, & il coruo, et dicono che porta arco, et saette. SO. La significatiōe uoglio. PHI. E' dio della sapienza, pche domina specialmēte il cuore, & illumina i spiriti che sono origine della cognitione & sapienza humana, ancora pche con la sua luce si ueggono, & si discernono le cose sensibili, dalle quali deriua la cognitione e sapiēza. E' dio della medicina, pche la uirtu del cuore, & il calor naturale, che depēde da esso, in tutto il corpo cōserua la sanita, & sana le malattie: ancora pche il calor tēperato del Sole nella prima uera, sana l'infermità longhe che restano dell'inuerno, & dell'autunno, nei quali tempi, p essere freddi, il calor del Sole in quellie debile & diminuto, et pciò allhora si causano molte infermità, che cō la rinouatiōe del calore della primavera si sanano. se gli dà la cetara, e dicono che è dio della mu

sica, pche fa l'harmonia della pulsatione, che deriva dalli spiriti del cuore in tutto il corpo humano, laqual harmonia conoscono i sensati medici al tatto: ancora pchel' harmonia celeste fatta della diuersita de mouimenti di tutti gli orbi, laquale, secôdo t'ho detto, Pittagora tiene côsistere ancora in còcordantia di uoci, il Sole p essere il piu grande, il piu lucido, & il principale fra tutti i pianeti, come capitano di tutti: è quello che gouerna tutta l'harmonia, e p quello gli applicano la cethara, & dicono che l'hebbe da Mercurio, p che da la còcordantia, et pòderatione harmoniale. ma il Sole come principale è il maestro della musica celeste, & non senza ragione, poi che'l suo moto è piu ordinato che di nesuno delli altri. ua sempre p mezo il zodiaco senza discostarsi, sempre diritto nel suo moto, onde egli è misura de moti delli altri, si come esso è quello che dà a tutti gli altri luce: et questo significa quello che dicono dell'essere preside te alle muse, lequali sono noue, intèdèdo i noue orbi celesti che fàno l'harmonia, de quali esso è quello che forma l'universal loro còcordàtia. Le sue saette sono i raggi, che molte uolte nuoceno p troppo calore, ouero p uenenosita dell'aere il perche lo fanno attore della peste. Delli arbori gli appropiano il Lauro, per esser caldo aromatico, & sempre uerde, & perche di quello s'incoronano i sapienti poeti & gli triomphanti Imperadori, liquali tutti sono sottoposti al Sole, che è dio della sapientia, & causa dell'essaltationi delli imperij, & delle vittorie. ancora per un' altro rispetto gli danno il Lauro, perche Apollo, per essere dio della sapientia, influisce la diuinatione. onde dicono, che, come hebbe ucciso Phitone, principio à dare responsi in Delos: & del Lauro si scrine, che dormendo l'huomo con la

testa circondata delle sue frondi sogna cose uere, et gli suoi
 sogni partecipano diuinatione, et p questa causa gli appro-
 priano il corbo, perche dicono che il corbo ha sessanta quat-
 tro uoci diuerse, dalle quali si pigliaua auguri, et auspicij
 diuinatorij piu che da niuno altro animale. S O. Mi basta
 questo della natura, et conditione d' Apolline: dimmi quel-
 che appartiene al suo innamoramento cō Daphne. PHI. Il
 poema, è, che uantandosi Apollo in presentia di Cupido del-
 la uirtu del suo arco, et delle sue saette, cō le quali haueua
 ucciso Phitone uenenosissimo serpente, pareua quasi che nō
 stimasse la forza dell' arco, et delle saette di Cupido, come
 armi fanciullesche non atte à così terribili colpi: di che sde-
 gnatosi Cupido ferì Apollo d' una saetta d' oro, et Daphne
 figliuola del fiume Peneo di una di piombo, onde fece, che
 Apollo amo la uergine Daphne, et la seguitò come si segui-
 ta l' oro, et à Daphne fece aggrauare l' amore d' Apollo co-
 me aggraua il piombo, et che fuggiua cōtinuamente. ma
 uedendosi Daphne seguitare, et quasi giōta d' Apollo, domā-
 do soccorso à suo padre Peneo, et alli altri fiumi, i quali p-
 cāparla da lui la cōuertirono in Lauro, et trouandola Apol-
 lo così fatta Lauro, pur l' abbracciua e ella tremaua di pau-
 ra: finalmēte Apollo pigliò delle sue frondi, e ornò di quel-
 le la sua cethara, et la sua faretra, et il Lauro appropriò à
 se p suo arbore, di che Daphne rimase cōtenta di lui. S O. La
 fauola è bella, ma che significa? PHI. Vogliono mostrare
 quāto è grande, e uniuersale la forza dell' amore fino nel
 piu altiero, e potente dio di tutti i celesti, che è il sole. onde
 galātēmēte fingono, che egli si uātasse che col suo arco e le
 sue saette, che sono i suoi caldissimi raggi, uccidesse l' horri-
 bil serpēte Phitone, che ogni cosa struggeua, laqual cosa, co-

me t'ho detto, significa l'acquosita del diluuio, che restò
 sparfa sopra tutta la terra, e prohibiua la generatiõe, e m-
 tritione delli huomini, e di tutti gli altri animali terrestri,
 laquale acquosita il Sole cõ gli suoi ardèti e. saettati raggi
 disseccò, e donò l'essere à quelli che uiueno sopra la terra. e
 peche tu sappi ò Sophia, quale è l'arco d'Apolline precisamè-
 te, oltra il corso suo, e la circonferentia sola, cõ laquale egli
 lenò il dāno del diluuio, et ne assicurò del crudel Phitone,
 ti dirò che è quel nero arco di diuersi colori, che si rappre-
 senta dell'aere all'incontro del Sole quando il tēpo è humi-
 do et pìouuto. ilquale arco gli Greci chiamano Iris, et signi-
 fica quello che narra la sacra scrittura nel Genesi, che passa-
 to il diluuio restādo solamente delli huomini Noe huomo
 giusto cõ tre suoi figliuoli, ilquale si salvò in una arca na-
 tante cõ uno maschio, e una femina di ciascuna specie d'a-
 nimali terrestri, dio l'assicurò, che nō procederebbe piu in-
 nanzi il diluuio, et gli donò p segno quello arco iris, che si
 genera nelle nuuole, quādo è pìouuto, ilqual dà fermezza
 che nō si può fare piu diluuio. et cōciosia che questo arco si
 generi della raziatione della circōferētia del Sole nelle nu-
 uole humide e grosse, e che la differēza della loro grossez-
 za faccia la diuersita de i suoi colori, secōdo la deformita
 dell'apprensione delle nuuole, seguita che l'arco del Sole è
 quello che fa p ordine di Diola fermezza, e la sicurtà di nō
 bauere d'essere piu diluuio. S O. A che modo il Sole col suo
 arco ne dà tal sicurtà? PH. Il Sole nō s'imprime quando fa
 l'arco nell'aere sottile, e sereno, ma nel grosso humido: ilqua-
 le se fusse di spessa grossezza sufficiēte a potere fare dilu-
 uio p moltitudine di pioggie, nō sarebbe capace di ricuere
 l'impressione del Sole, et fare l'arco: et pciò l'apparitione d

questa impressione, e arco ne assicura, che le nuuole nō hā
 nō grossezza di poter fare diluuio. questa è la fermezza, e
 la sicurtà che l'arco ne dà del diluuio, della qual cosa n'è
 causa la forza del Sole, che purifica talmēte le nuuole, et
 le assottiglia in modo, che imprimēdo in quelle la sua circū
 ferētia le fa insufficienti à poter fare diluuio. onde con ra
 gione, et prudentia hāno detto che Apollo amazzo Phito
 ne col suo arco et cō le sue saette, & laqual opera essendone
 esso Apollo superbo, et altiero secōdo che è la natura solare,
 nō però si puote liberare dal colpo dell'arco, et saetta di Cu
 pido, peroche l'amore nō solamēte costringe gli inferiori ad
 amare i superiori; ma ancora trahe i superiori ad amare gli
 inferiori. il pche Apollo amò Daphne figliuola di Peneo fiu
 me, che è l'humidita naturale della terra, laqual uiene da i
 fiumi che passano p quella. questa humidita ama il Sole, et
 mandādo in essa i suoi ardenti raggi, procura di attraher
 la à se esalandola in uapori: et potrebbe si dire che l'fine di
 tale esalatione fusse il nutrimento de celesti: pche i poeti tē
 gono che essi si nutriscano de uapori, che ascēdono dell'hu
 midita del globo della terra. ma conciosia che questo sia an
 cora metaphorico, s'intende che si mantenga massimamēte
 il Sole et i pianeti nel suo proprio officio, ch'è di gouernar
 re, et sostenere il mōdo inferiore, et cōseguentemēte il tutto
 dell'uniuerso, mediāte l'esalatione delli humidi uapori, e p
 ciò ama l'humiditā p conuertirla à se nel suo bisogno, ma
 ella fugge dal Sole, pche ogni cosa fugge da chi la cōsuma.
 ancora pche i raggi solari fāno penetrare l'humidita per li
 pori della terra, e la fanno fuggire dalla superficie, e perciò
 il Sole la risolve, e quādo è già dentro della terra, e che nō
 puo più fuggire dal Sole, si conuerte in arbori, & in pian

re, cò aiuto et influentia delli dei celesti generatori delle cose, e cò aiuto delli fiumi che la ristorano, e soccorrono dalla persecutione e cōprensione del Sole. Dicono secōdo la fabula che si conueriti in Lauro, perche p̄ essere il Lauro arbore eccellente, diuturno, sempre uerde, odorifero, e caldo nella sua generatione, si manifesta più in lui, che in niun' altro arbore il mescolamento de i raggi solari cō l'humido terreno. Dicono che fu figliuola di Peneo fiume, p̄che il terreno, doue passa, genera di molti Lauui. Dicono che Apollo ornò delle sue frondi la sua cethara, e la sua faretra, significando che i chiari poeti, che sono la cethara d' Apollo, e li uittoriosi capitani, et i regnati imperatori, che sono la faretra del Sole, ilqual propriamēte dà le chiare fame, le potēti uittorie, e gli eccelsi triumphi, solamēte sono quelli che si sogliono incoronare di Lauro in segno di eterno honore, e di gloriosa fama: che si come il Lauro dura assai, così il nome de sapienti, e de uittoriosi è immortale: e si come il Lauro sempre è uerde, così la fama di questi è sempre giouane, ne mai s' inuechia, ne secca: e si come il Lauro è caldo, e odorifero, così gli animi caldi di questi dāno soauissimo odore ne luoghi distati da una parte del mōdo all' altra. onde questo arbore si chiama Lauro p̄ essere fra gli altri arbori come l'oro fra i metalli, ancora p̄che si scrine che gli antichi il nominauano laudo p̄ le sue lode, e p̄che delle sue foglie, s' incoronauano quelli, che erāo degni di eterne lode. p̄ilche questo è quello arbor, che s' appropria al Sole, e dicono che nol puo ferire saetta del cielo, però che la fama delle uirtu il tēpo nō la puo disfare, ne ancora i mouimēti, e le mutationi celesti, le quali ogni altra cosa di questo mōdo inferiore saettano, cō inueteratione, corruptione, et obliuione. S. O. Son fatisfat

ta da te quāto alli amori delli dei celesti, così de gli orbi come delli sette pianeti. delli innamoramēti delli altri dei terreni et humani nō uoglio che tu ne pigli altra fatica, pche alla sapientia molto nō importa: ma uorrei ben che tu mi dichiarassi sēza fauole, ò fintioni quello, che li sapiēti astrologhi tengono de gli amori, et delli odij che si hāno i corpi celesti, et li pianeti l'uno cō l'altro particularmente. P H I. Sotto breuita ti dirò parte di quello che dimandi, che lutto sarebbe cosa troppo prolissa. Gli orbi celesti, che gli astrologhi hāno potuto conoscere, sono noue: i sette appresso di noi sono gli orbi de sette pianeti erratici: delli altri dui superiori u'è l'ottauo, che è quello nelqual sta fissa la grande moltitudine delle stelle che si uedeno: et l'ultimo et nono è il Diurno, che in uno di, et in una notte cioè in hore uiniquattro uolge tutto il suo circuito, et in questo spatio di tēpo uolge seco tutti gli altri corpi celesti. il circuito di questi orbi superiori si diuide in misura di trecento sessanta gradi, diuisi in dodici segni, di trenta gradi l'uno, ilqual circuito si chiama Zodiaco; che uol dire il circulo delli animali, pche quelli dodici segni sono figurati d'animali, iquali sono Aries, Taurò, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittario, Capricorno, Aquario, et Pesce. de quali tre ne sono di natura di fuoco caldi, et secchi, cioè Aries, Leo, et Sagittario, et tre di natura di Terra, cioè freddi et secchi, cioè Taurò, Virgo, et Capricorno, tre di natura dell'aere caldi et humidi, cioè Gemini, Libra, et Aquario et tre di natura dell'acqua freddi et humidi, cioè Cancer, Scorpio, et Pesce. questi segni hanno fra loro amicitia et odio, pche ogni tre di una medesima complessione partono il cielo per terzo, et son lontani cento uinti gradi solamente, perciò sono

inieri amici, come Aries con Leo, & con Sagittario, Tauro
 cō Virgo, & Capricorno, Gemini cō Libra, & con Aquario,
 Cancer cō Scorpio, & Pesce, che la conuenientia dell' aspecto
 trino cō la medesima natura gli concorda in perfetta ami-
 citia; & quelli segni che partono il Zodiaco per sesto, che
 son lontani sessanta gradi, hanno meza amicitia, cioè imp-
 fetta, come Aries cō Gemini, & Gemini con Leone, & Leo
 ne con Libra, & Libra con Sagittario, & Sagittario con
 Aquario, & Aquario con Ariete. li quali oltre la conueni-
 entia dell' aspetto sestile, son conformi, che tutti son mascu-
 lini, & tutti d' una medesima qualita attiva, cioè che sono
 caldi, o cō siccità della natura ignea, ouero cō humidità del-
 la natura aerea. perche in effetto il fuoco, & l'aere hanno
 fra loro mediocre conformità & amicitia, se ben sono ele-
 menti. questa medesima conformità hanno fra loro gli al-
 tri segni di natura terrea, et acquee, perche ancora essi son
 mezanamente cōformi, cioè Tauro cō Cancro, & Cancro
 cō Virgo, & Virgo con Scorpio, et Scorpio cō Capricorno, &
 Capricorno con Pesce, & Pesce con Tauro, che tutti hanno
 aspetto sestile di sessanta gradi di distantia, e sono femini-
 ni di una medesima qualita attiva, cioè freddi se ben si di-
 uertiscono nella qualita passiva da secco ad humido, come
 è la diuersificatione della terra uerso l'acqua: onde l'amici-
 tia loro è meza, & imperfetta: nondimeno se li segni sono
 opposti nel zodiaco ne la maggiore distantia che essere
 possa, cioè di cento ottanta gradi, hāno fra se intera amici-
 tia: pche il sito dell' uno è opposto, e contrario to talmente
 all' altro; quando l' uno ascende, l' altro discende; quando
 l' uno è sopra della terra, l' altro è di sotto; & ancora che sie-
 no sempre d' una medesima qualita attiva; cioè ambi du-

DIALOGO II.

caldi, o' ambi dui freddi, pure nella passiuua son sempre contrarij: perche s'uno è humido, l'altro è secco: e questo giunto con l'opposita distantia, & aspetto, gli fa capitali inimici, come Aries con Libra, e Tauro con Scorpio, e Gemini con Sagittario, e Cancro cō Capricorno, e Leo cō Aquario, e Virgo cō Pesce: e quādo sono distanti per il quarto del zodiaco, che è per nouanta gradi, sono mezo inimici, si per essere la distantia la metà dell'oppositionē, come per essere sempre le loro nature contrarie in ambe due qualita attiuua e passiuua: che se uno è igneo caldo, e secco, l'altro è acqueo freddo, et humido: e se è segno aereo caldo & humido, l'altro è terreo e freddo e secco, come è Aries con Cancro, Leo con Scorpio, Sagittario cō Pesce, che l'uno è igneo, l'altro è acqueo, e come sono Gemini con Virgo, Libra con Capricorno, Aquario cō Tauro, che l'uno è aereo, & l'altro terreo, oueramente sono cōtrarij almeno nella qualita attiuua: che se l'uno è caldo, l'altro è freddo, come Tauro con Leo, Virgo cō Sagittario, Capricorno con Ariete, & così Cancro cō Libra, Scorpio con Aquario, Pesce cō Gemini: che tutti questi hanno fra loro contrarietà di qualita attiuua, cō aspetto quadrato di meza inimicitia. SO. Ho ben inteso, come fra li dodici segni del cielo si troua amore, & odio perfetto & imperfetto: uorrei hora, che tu mi dicessi se fra li sette pianeti ancora si truoua. P H I. Li pianeti s' amano l'uno l'altro quando si mirano d'aspetto benigno, cioe trino di distatia di cento uinti gradi, ilquale è aspetto di pfecto amore; ouero d'aspetto sestile della metà di quella distantia, cioe di sessanta gradi dall'uno all'altro, ilqual è aspetto di lento amore e di meza amicitia; ma si fāno inimici e s'odiāo l'uno l'altro, quādo si mirāo d'aspetto oppposito, della maggiore

distantia che possa essere nel cielo, cioè di cento ottanta gradi, il quale è aspetto d'intero odio & inimicitia, et di totale oppositione: & ancora, quando si mirano d'aspetto quadrato della metà di quella distantia, cioè di nonanta gradi dall'uno all'altro, è aspetto di meza inimicitia et d'odio lito.

SO. Tu hai detto delli aspetti, che 'l trino & il sestile danno amore, & che l'opposito, & il quadrato danno odio: dimmi, quando sono congiunti, se sono in amore, o in disamore.

PHI. La congiuntione de dui pianeti è amorosa, ouero odio fa secôdo la natura de due congiunti: che se son congiunti i due pianeti benigni, chiamati fortune, cioè Iuppiter, & Venere, si porgono amore & beniuolentia l'un l'altro: & se la Luna si congiunge con ogn'uno di loro, fa congiuntione felice & amorosa, & se il Sole si congiunge con loro, fa non cina congiuntione, & inimicabile, perche le fa combuste, et di poco ualore, benche d'esso Sole sia in qualche cosa buona, ma non però troppo per la loro combustione. Mercurio, con Gioue fa congiuntione felice & amicabile, & cò Venere la fa amorosa, benche non molto retta. con la Luna è di mediocre amicitia, ma col Sole è combusto, & la sua congiuntione è poco amicabile, eccetto se fussero uniti perfettamente et corporalmente, che allhora sarebbe ottima, & amorosissima congiuntione, & p quella cresce il uigore del Sole, come se fussero due Soli nel cielo. La congiuntione del Sole cò la Luna è molto odiosa: benche essendo uniti interamente, & corporalmente, alcuni astrologhi la facciano amicheuole, massimamente per le cose secrete: ma la congiuntione d'ogn'uno delli due pianeti infortunij, Saturno et Marte, cò tutti è odiosa, eccetto quella di Marte con Venere che fa lasciuia amorosa et eccessiva. quella di Saturno cò Gio-

DIALOGO II.

ue è amorosa à Saturno, & à Giove odiosa, ma la loro congiuntione col Sole si come è inimicheuole à esso Sole, così ancora è nociua alloro, pche il Sole gli abbrucia, et debilita la sua potentia. ancora nel far male cō Mercurio, & cō la Luna hāno pessima congiuntione, & à loro stessi nō utile. S O. Si come le congiuntioni sono disformi nel bene, & nel male secōdo la natura de pianeti cōgiunti, gli aspetti beniuoli fra loro sono ancora così disformi, ouero i maliuoli secōdo le nature de due aspicienti. PHI. Gli aspetti beniuoli si diuertiscono, & così i maliuoli più o meno secōdo son gli aspicienti: che quādo le due fortune, Iuppiter & Venere, si mirano di trino aspetto, ò di sestile, è ottimo aspetto: & se è opposto ò quadrato, si mirano inimicamēte, ma nō però influiscono male alcuno, ma poco bene & cō difficulta: & così quando ogn' uno di loro mira la Luna & Mercurio, & il Sole d'aspetto amoroso, significa felicità della sorte della sua natura: et se d'aspetto inimicabile si mirano, significa poco bene, & hauuto cō difficulta: ma se esse due fortune mirano i due infortunij di buono aspetto, cioè Saturno et Marte, dāno mediocre bene, però cō qualche timore & dispiacere. & se li mirano di male aspetto, dāno male sotto specie di bene, eccetto Marte cō Venere, iquali hanno così buona complessione, che quādo fra loro hāno buono aspetto, son molto fauoreuoli, massimamente in cose amoroze: & ancora Iuppiter cō Saturno guardandosi con buono aspetto, fa cose diuine, alte, & buone, lontane dalla sensualità. ancora Iuppiter fortunato corregge la durezza di Saturno: & Venere ben collocata corregge la crudeltà et sceleraggine di Marte. & Mercurio di buono aspetto con Marte, à Saturno fa poco bene, & di cattiuo aspetto

fa grã male, però che è cōuertibile nella natura di quel pianeta col quale si mescola. Mercurio cō la Luna è buono cō buono aspetto, et è malo cō malo. li dui infortunij cō la Luna di malo aspetto sono pessimī, e di buono non buoni, ma moderano l'incōuenienti, et così sono col Sole. il Sole con la Luna d'amoroso aspetto sono ottimi, & correggono tutti gli eccessi et dāni di Marte & di Saturno: ma di male aspetto sono difficili & non buoni, & questo è il sommario delle differenze de loro aspetti. S O. Mi basta Philone quello che m'hai detto dell'amore & dell'odio, che s'hāno i dodici segni fra loro, & i pianeti: dimmi ti prego, se i pianeti hāno ancora essi amore & odio ad un segno, piu che ad un' altro. P H I. Hanno certamente: perche i dodici segni di uisamēte sono case ò domicilij delli sette pianeti, et ogn'uno ha amore alla sua casa: pche trouandosi in quel segno la sua uirtu è piu potente, & odia il segno opposto della sua casa, peroche trouandosi in quello la sua uirtu si debilita. S O. Con qual ordine si parteno questi dodici segni per le case de sette pianeti? P H I. Il Sole et la Luna hāno ogn'uno di loro una casa in cielo. quella del Sole è il Leone, quella della Luna è Cancro. gli altri cinque pianeti hanno due case per uno. Saturno ha per case Capricorno, et Aquario, Iuppiter Sagittario & Pesce, Marte Ariete & Scorpio, Venere Tauro & Libra, Mercurio Gemini & Vergine. S O. Dimmi, se assegnano alcuna cosa all'ordine di coteste partitioni. P H I. La causa & l'ordine della positione de pianeti secòdo gli antichi, il piu alto, che è Saturno, per la sua eccessiua frigidita pigliò per sue case Capricorno et Aquario, che sono quelli due, ne i quali quādo il Sole si troua, che da mezo Decembre fino d mezo Febraro, il tempo è diu

freddo & tépestoso di tutto l'anno, lequal cose son proprie della natura di Saturno. Iuppiter p' essere secondo presso à Saturno ha le due case sue nel zodiaco appresso le due di Saturno. Sagittario innàzi Capricorno, et Pesce dipoi Aquario. Marte, che è il terzo pianeta appresso Gioue, ha le sue due case appresso di lui, Scorpio inanzi à Sagittario, e Aries dipoi di Pesce. Venere, che secòdo gli antichi è il quarto pianeta appresso di Marte, ha le sue due case presso à quella, cioè Libra innanzi Scorpio, et Tauro dipoi Ariete. Mercurio, che è il quinto pianeta appresso Venere secòdo gli antichi, ha le sue case presso di quelle, cioè Virgo inanzi Libra e Gemini dipoi di Tauro. Il Sole, che gli antichi pongono sesto pianeta appresso Mercurio, ha una sola casa inàzi di Virgo casa principal di Mercurio, & la Luna che è il settimo & ultimo pianeta, ha la sua casa dopo Gemini, che è l'altra casa di Mercurio. si che nò à caso, ma p' ordine certo gli pianeti hāno sortito le loro case nel Zodiaco. S O. Questo ordine mi piace, & è còforme alla positione de pianeti secondo gli antichi, che poneuano il Sole sotto Venere et Mercurio: ma secòdo i moderni astrologhi, che lo pōgono appresso Marte sopra di Venere, quest' ordine nò sarebbe giusto, ne ragione uole. PHI. Ancora secòdo questi moderni l'ordine sarebbe giusto, facendosi però principio nò da Saturno, ma dal Sole & dalla Luna, & dalle sue case, per essere questi gli due luminari principi del Cielo, & gli altri suoi seguaci: i quali, Sole, & Luna, hanno principal cura della uita di questo mōdo. S O. Dichiaramelo un poco. PHI. Si come prima faceuano principio da Capricorno, ch'è il solstitio hiemale, quādo i giorni principiano a crescere: cosi hora faremo principio da Cancro, che è il solstitio uernale, quādo i giorni sono

magiori dell'anno nel fine del crescimēto: il qual Cancro per essere freddo & humido della natura della Luna, è casa della Luna; & Leo, che è appresso, per essere caldo & secco della natura del Sole, & perche quando il Sole è in quello è potentissimo, è fatta casa del Sole. S O. Tu fai adunque la Luna prima del Sole. P H I. Non te ne marauigliare, che nella sacra creatione del mondo la notte s' antepone al dì, & come t' ho detto Diana fu Lucina secōdo i poeti nel nascimento d' Apolline: si che rettamente Cancer casa della Luna è prima di Leo casa del Sole. Appresso di questi due stanno le due case di Mercurio, il quale è il più uicino alla Luna, la quale è il primo pianeta, & più inferiore, & esso Mercurio il secondo, le case del quale son Gemini innanzi a Cancro, & Virgo dipoi Leo. Venere, che è il terzo, è sopra Mercurio, & ha le sue case appresso quelle di Mercurio. Tauro innanzi di Gemini, & Libra dipoi Virgo. Marte, che è il quinto, è sopra di Venere, & del Sole, ha le sue case appresso quelle di Venere. Aries innanzi Tauro, & Scorpio doppo Libra. Iuppiter, che è il sesto, è sopra di Marte, ha le sue case presso quelle di Pesce innanzi Ariete, et Sagittario doppo Scorpio. Saturno, che è il settimo più alto, è sopra di Giove, ha le sue case appresso a quelle di esso Giove. Aquario innanzi di Pesce, & Capricorno dipoi Sagittario, & uengono ad essere l'una appresso l'altra, pche sono gli ultimi segni oppositi & più lontani da quelli del Sole, et da quelli della Luna, cioè Cancro & Leo. S O. Son satisfatta dell'ordine che hanno i pianeti nella partitione de i dodici segni per le case loro, & ogn'uno con ragione ha amore alla sua casa & odio alla cōtraria, secōdo hai detto. ma uorrei sapere da te, se questa oppositione de segni corrisponde

DIALOGO II.

alla diuersità, o contrarieta di quei pianeti, de i quali quelli segni opposti sono case. PHI. Corrispondono certamente, pche la cōtrarieta de pianeti corrisponde all'opposizione de i segni loro case: che le due case di Saturno Capricorno & Aquario sono opposte à quelle de dui luminari, Sole, et Luna, cioè à Cancro et à Leone, p la contrarieta dell'influentia, & natura di Saturno à quella de due luminari. S O. A che modo? PHI. Perche si come i luminari sono cause della uita di questo mondo inferiore, delle piatè, delli animali, & delli huomini, porgendo il Sole il caldo naturale, & la Luna l'humido radicale peroche col caldo si uine & con l'humido si nutrice: cosi Saturno è causa della morte, & della corruttione delli inferiori con le sue qualità cōtrarie di freddo et di secco. & le due case di Mercurio Gemini, & Virgo sono cōtrarie à quelle di Gioue, Sagittario, et Pesce, p la contrarieta della loro influentia. S O. Quali sono? PHI. Iuppiter dà inclinatione d'acquistare abundanti ricchezze, & perciò gli huomini Giouiali cōmunemente sono ricchi, magnifici, et opulenti: ma Mercurio, perche dà inclinatione p inuestigare sottili scientie, et ingegnose dottrine, leua l'animo dall'acquisto della robba, & perciò il più delle uolte i sapienti sono poco ricchi, & i ricchi poco sapienti, perche le scientie s'acquistano cō l'intelletto speculatiuo, & le ricchezze con l'attiuo. & essendo l'anima humana; quando si dà alla uita attiuu, s'aliena dalla contemplatiua; & quando si dà alla contemplatione, non stima le mondane faccende. & questi tali huomini sono poveri per electione, perche quella pouerta ual più che l'acquisto delle ricchezze: si che cō ragione le case di Mercurio sono opposte à quelle di Gioue, et quelli, che nelle loro natiuità hāno le case

le case dell'uno che ascēdono sopra terra, hanno le case del
 l'altro che descendono sotto terra, talmente che di raro il
 buono Giouiale è buono Mercuriale, & il buono Mercu-
 riale buono Giouiale. Restano le due case di Venere Tauro,
 & Libra, le quali sono opposte alle due di Marte Scorpio et
 Ariete, per la contrarieta complessionale, che è dall'uno all'
 altro. S O. Come contrarieta anzi amicitia, & buona cōfor-
 mita, perche (come tu stesso hai detto) Marte è innamorato
 di Venere, et ambi due si cōfanno bene insieme. P H I. Nō è
 la cōtrarieta della loro influentia come quella di Giove à
 Mercurio, ma è nella cōplessione, come quella di Saturno à
 i luminari, benché essi sieno ancora (come t'ho detto) cōtra-
 rij in influentia: ma Marte et Venere sono solamēte cōtra-
 rij in complessione qualitativa, che Marte è secco caldo &
 ardente, & Venere è fredda, & humida tēperata, nō come
 la Luna, laquale in frigidita & humidita è eccessiua: onde
 essi Marte, & Venere si cōfanno bene come due cōtrarij
 della misione, de quali prouiene temperato effetto, massi-
 mamente nelli atti nutritiui & generatiui, che uno dà il
 calore, che è la causa attua in ambidue, & l'altro dà l'hu-
 mido temperato, che in quelli è la causa loro passiuā. et se
 ben il calor di Marte è eccessiuo in ardore, la frigidità tē-
 perata di Venere il tempera, & lo fa proportionato alle ta-
 li operationi, in modo che nella tal contrarieta consiste la
 conuenientia amorosa di Marte & di Venere, & solamen-
 te per quella hanno le case loro opposte nel Zodiaco. S O.
 Mi piace questa causa dell'opposizione de segni per l'odio
 ouero contrarieta de pianeti, de quali sono case. dimmi ti
 prego, se ancora nell'ordine et oppositione appare alcuna
 cosa del loro amore & beniuola amicitia, si come appare-

DIALOGO II.

l'odio & la cōtrarieta. P H I. Si che appare, massimamente nei luminari. uedrai, che, p essere Iuppiter fortuna maggiore, niuna delle sue case mira d'aspetto inimicheuole. le case de dui luminari Sole, et Luna, come Saturno p essere in fortunio maggiore, che niuna delle sue case mira d'aspetto beniuolo quelle de i luminari, anzi d'opposito, che è totalmente inimicabile, ma la prima casa di Gioue cioè Sagittario mira d'aspetto trino d'intero amore Leone casa del Sole luminario maggiore, et la secōda cioè Pesce mira Cancro casa di Luna luminare minore d'aspetto medesima mēte trino d'amore. fetto. ancora niuna delle case di Mercurio ha inimicheuole aspetto cō la casa del Sole, et con quella della Luna. p essere suo familiarissimo anzi la prima casa sua, ch'è Gemini, mira d'aspetto sestile di mezzo amore Leone casa del Sole, et la sua secōda, che è Virgo, mira Cancro casa della Luna similmente d'aspetto sestile amicabile. Restan uile case di Venere fortuna minore, et di Marte infortunio minore: liquali pianeti si come sono cōformi in una influētia, cō si egualmente le loro case hāno mediocre amicitia à quelle del Sole, et della Luna, che Ariete prima casa di Marte a aspetto trino cō Leone casa del Sole, p essere ambi gli pianeti, et ambi gli segni d'una medesima cōplessione calda e secca, et hāno aspetto quadrato di meza inimicitia cō Cancro casa della Luna, p essere di qualita cōtraria. Marte è la sua casa Ariete, che sono caldi, et secchi cō la Luna, & cō la sua casa Cancro che sono freddi & humidi. et Scorpio secōda casa di Marte ha aspetto trino di perfetto amore cō Cá cro casa della Luna, pex essere ambi due segni d'una cōplessione freddi & humidi; ma con Leone casa del Sole ha aspetto quadrato, per la loro contrarieta di caldo & secco

quale è Leone, al freddo & humido, quale è Scorpio, & quasi in questo modo si portano le case di Venere cō quelle luminari, che Tauro prima casa di Venere mira Cancro casa della Luna d'aspetto festile amicabile, & sono ambi dui freddi, & mira Leone casa, del Sole d'aspetto quadrato mezo inimicheuole, ilquale gli è cōtrario per essere caldo. e così Libra secōda casa di Venere mira Leone d'aspetto festile amicabile, & che ambi due sono caldi, et Cancro per essere freddo d'aspetto quadrato di meza inimicitia: si che questi due pianeti, Marte, et Venere, sono mezi di Saturno & di Gioue, onde le loro case sono miste d'amicitia cō quelle del Sole et della Luna. molte altre proportioni ò Sophia ti potrei dire dell'amicitie et inimicitie celesti, ma le uoglio lasciare pche farebbono troppo lōga, et difficile la nostra cōfabulatione. S O. Solamēte circa questa materia uoglio ancora che tu mi dica, se gli pianeti hāno altra sorte di amicitia, et odio alli segni oltra d'essere loro case cōtrarie di quelli, ouero bene afficienti. P H I. L' hāno certamente, prima l'esaltatione de pianeti, che ogn'uno ha un segno, nel quale ha potētia d'esaltatione, il Sole in Ariete, la Luna in Tauro, Saturno in Libra, Iuppiter in Cancro, Marte in Capricorno, Venere in Pesce, Mercurio in Virgo, bēche sia una delle sue case. hāno ancora auttorita di triplicita: laquale hāno tre pianeti in ciascuno segno, cioè Sole, Iuppiter, et Saturno, nelli tre segni di poco, che sono delli sei masculini, cioè Ariete, Leo, & Sagittario. Venere, la Luna et Marte hanno auttorita nei segni femminini, cioè nelli tre segni tereni, Tauro, Virgo, et Capricorno, et nelli tre acquosi Cancro, Scorpio, et Pesce. Saturno, Mercurio, et Iuppiter hāno triplicita nelli tre segni, che sono gli altri tre masculini, Gemini, Libra, &

D I A L O G O II.

Aquario. io nõ ti dirò diffusamente le cause di questa sortitione, p̄ euitare l'oghezza: solamente ti dico, che ne i segni masculini hãno triplicita gli tre pianeti masculini, & ne i segni feminini tre pianeti feminini. hãno ancora i pianeti amore alle loro faccie, et ogni dieci gradi del Zodiaco è faccia d'un pianeta, & gli primi dieci gradi d'Ariete sono di Marte i secõdi del Sole, gli terzi di Venere, et così successiuamente p̄ ordine de pianeti, & de segni fino alli ultimi di essi gradi di Pesce, che uẽgono ancora ad esser faccia di Marte. hãno ancora i pianeti eccetto il Sole, et la Luna amore à i suoi termini, p̄che ogn'uno delli cinque pianeti restati ha certi gradi termini in ogn'uno delli segni. hãno ancora tutti i pianeti amore alli gradi luminosi, e fauoreuoli, et odio alli oscuri et abietti, et hãno amore alle stelle fisse quãdo si cõgiungono cõ quelle, massimamente se sono delle grãdi et luctde, cioè della prima grandezza, ò della secõda: & hãno odio à quelle stelle fisse, che sono di natura cõtraria à loro. Hora mi pare, che io t'habbia delli amori & delli odij celesti detto tanto che basti p̄ questo nostro parlamento. S O. Ho inteso assai copiosamente delli amori celestiali: uorrei hora sapere ò Philone, se quelli spiriti, ouero intelletti spirituali celesti sono ancora essi, come tutte l'altre creature corporali, legati dall'amore, oueramente se, p̄ essere separati da materia, sono sciolti dalli amorosi legami PHI. Ancora che l'amore si truouì nelle cose corporali et materiali, non però è proprio di quelle, anzi. si come l'essere, la uita, et l'intelletto, et ogni altra p̄fettione, bõta et bellezza dipende dalli spirituali, & deriua dalli immateriali ne i materiali, in modo che tutte queste eccellentie prima si truouano nelli spirituali, che ne corporali, così l'amore prima & piu essential-

mente si truoua nel mondo intellettuale, et da quello nel corporeo depêde. S^O. Dimmi la ragione. P^HI. Ne hai tu forse qualch'una in contrario? S^O. Questa u'è pronta, che tu m'hai mostrato, che l'amore è desiderio d'unione, et chi desidera gli manca quello che desidera, et il mancamento negli spirituali nò è, anzi è proprio della materia, et perciò in loro nò si debbe trouare amore: ancora pche i materiali come imperfetti sogliono desiderare di unirsi cō gli spirituali che sono perfetti, mali pfecti come possono desiderare d'unirsi cō gli imperfetti? P^HI. Gli spirituali s'hanno amore non solamête uno l'altro, ma ancora essi amano i corporali, et materiali: et quello che tu dici che l'amore dice desiderio, et che'l desiderio dice mancamento, è uero, ma non è incoueniente ch'essendo nelli spirituali ordini di perfettion, che l'uno sia piu perfetto dell'altro, et di piu chiara, et sublime essentia, et che l'inferiore, che è da manco, ami il superiore, et desideri unirsi cō lui, onde tutti amano principi palmête, et sommamête il sommo, et pfecto Dio, che è la fontana, dalla quale ogni essere et bē loro deriuua, l'unione della quale tutti affettuosissimamête desiderano et la procurano sempre cō gli suoi atti intellettuali. S^O. Ti cōcedo, che gli spirituali s'amino l'un l'altro, peroche l'inferiore ama il superiore, ma nò il superiore l'inferiore, et manco che gli spirituali amino i corporali, ouero materiali, cōciosia che essi siano piu perfetti et che non habbino mancamento dell'imperfetti, et perciò nò gli possono desiare, ne amare come hai detto. P^HI. Già ero per risponderti a questo secôdo argomento, se tu fussi stata paziente. sappi, che si come gli inferiori amano i superiori desiderando unirsi con loro, per quello che ad essi manca della loro maggiore perfettion

DIALOGO II.

ne: così i superiori amano gli inferiori, & desiderano unirli con loro, pche sieno piu perfetti: ilquale desiderio presuppone bẽ mancamento non nel superiore desiderante, ma nell'inferiore bisognante, perche il superiore amando l'inferiore desidera supplire quel che manca di p̃fettione all'inferiore cõ la sua superiorita, e in questo modo li spirituali amano i corporali, et materiali p̃ supplire cõ la loro p̃fettione al mancamento di quelli, et per unirli cõ essi, & farli eccellenti. S O. E tu qual hai p̃ piu uero, et intero amore, ò quello del superiore all'inferiore, ouero quel dell'inferiore al superiore? PHI. Quel del superiore all'inferiore, & del spirituale al corporale. S O. Dimmi la ragione. PHI. Perche l'uno è per riceuere, l'altro per dare: il spirituale superiore ama l'inferiore come fa il padre il figliuolo, & l'inferiore ama il superiore come il figliuolo il padre: tu sai pure, quanto è piu perfetto l'amore del padre, che quel del figliuolo. Ancora l'amore del mondo spirituale al mondo corporale è simile à quello che'l maschio ha alla femina, et quello del corporale allo spirituale à quel della femina al maschio, come già di sopra t'ho dichiarato. habbi patientia ò Sophia, che piu p̃fettamente ama il maschio che dà, che la femina che riceue, et fra gli huomini i benefattori amão piu quelli che riceuono i benefij, che li beneficiati i benefattori; pche questi amano p̃ il guadagno, et quelli p̃ la uirtu, et l'uno amore ha dell'utile, et l'altro è tutto honesto. tu sai pur quanto l'honesto è piu eccellente che l'utile: si che nõ senza ragione io t'ho detto che l'amore nelli spirituali è molto piu eccellente, & perfetto uerso li corporali, che nelli corporali uerso li spirituali. S O. Mi satisfà quello che m'hai detto: ma due altri dubij ancora m'occorrono, l'uno è che'l

desiderio presuppone mancamento, & debbe essere mancamento della cosa desiata nel desiderante, et amante, et non mancamento della pfectione dell'amante nella cosa amata, come par che tu dica, cioè che'l mancamento sia nell'inferiore desiderato, et amato dal superiore. l'altro dubio è, che io ho inteso che le psona amate in quāto sono amate son piu perfette che gli amati, pche l'amore è delle cose buone; et la cosa amata è fine et inteto dell'amante, & il fine è il piu nobile: come adūque l'impfetto puo essere amato dal pfecto, come dici: **H I. I.** i tuoi dubij son di qualche importanza. La solutione del primo è, che ne l'ordine dell'uniuerso l'inferiore dipende dal superiore, et il módo corporeo dal spirituale, onde il mancamento dell'inferiore addurrebbe mancamento al superiore dalqual dipende, peroche l'imperfectione dell'effetto denota imperfettione della causa: amando adūque la causa il suo effetto, e il superiore l'inferiore, desidera la pfectione dell'inferiore, et d'unirselo seco p liberarlo da difetto, pche liberando lui egli salua se stesso di mancamento, et imperfettione. si che quādo l'inferiore nō si uiene ad unire col superiore, nō solamēte egli sta difettuoso, e infelice, ma ancora il superiore resta maculato cō mancamento della sua eccelsa pfectione: che'l padre nō puo essere felice padre, essendo il figliuolo imperfetto. però dicono gli anti chi, che il peccatore pone macola nella diuinita, et l'offēde, così come il giusto l'esalta: onde cō ragione nō solamēte l'inferiore ama, & desidera unirsi col superiore, ma ancora il superiore ama e desidera unir seco l'inferiore, accio che ogn'un di loro sia pfecto nel suo grado seza mancamento, et accio che l'uniuerso s'unisca, et si legghi successiuamēte col le game dell'amor, che unisce il módo corporeale col spirituale,

Et l'inferiori cō li superiori: laqual unione è principal fine
 del sommo opifice, et onnipotente Dio, nella productione
 del mondo con diuersita ordinata, et pluralita unificata.
 S O. Del primo dubio ueggio la solutione: soluim; hora il se
 cōdo. P H I. Aristotele il solue, che hauēdo prouato, che quel
 li che muoueno eternalmente li corpi celesti, sono anime in
 tellettue et immateriali, dice che li muoueno p qualche fi
 ne delle loro anime et intento. et dice che tal fine è piu no
 bile et piu eccellente che il medesimo motore: pche il fine
 della cosa è piu nobile di quella: et delle quattro cause delle
 cose naturali, che sono la materiale, la formale, et la causa
 agente, che fa, ò muoue la cosa, et la causa finale che è il fi
 ne che muoue l'agente à fare, di tutta la materiale è la piu
 bassa, la formale è meglio che la materiale, et l'agēte è mi
 gliore et piu nobile di tutte due, pche è causa di quelle, et
 la causa finale è piu nobile et eccellente di tutte quattro:
 et piu che la causa agente, peroche p il fine si muoue l'agen
 te: onde il fine si chiama causa di tutte le cause: p questo si
 conclude che quello che è il fine, per ilquale l'anima intel
 lettua d'ogniuno delli cieli muoue il suo orbe, è di piu ec
 cellentia non solamente che'l corpo del cielo, ma ancora
 che la medesima anima. ilqual dice Aristotele che essendo
 amato, et desiderato dall'anima del cielo, p suo amore que
 sta anima intellettuale cō desiderio fermo, et affettione in
 satiabile muoue eternalmente il corpo celeste appropriato
 à lei, amando quello, et uiuificandolo, se bē esso è il manco
 nobile, et inferiore à lei, pche egli è corpo, et ella intelletto.
 ilche principalmente fa p l'amore, che ha al suo amato su
 periore, et piu eccellente di lei, desiderando unirsi eternalmē
 te con lui, et farsi con quella unione felice, come una uera

amante cò il suo amoroso. per laqual cosa potrai ò Sophia intendere che i superiori amano l' inferiori, et li spirituali i corporali per l'amore che hāno ad altri loro superiori, et p̄fruire la loro unione gli amano, et amandoli bonificano i loro inferiori. S O. Dimmi ti prego quali son da più che l'anime intellettive, che muoueno i cieli, che possono essere loro amanti, & desiderare la loro unione, et che cò quella si facciano felici, & che p̄ quella sieno così sollecciti à muouere eternalmente i suoi cieli. et anco è di bisogno che tu mi dica à che modo i superiori amando gli inferiori finiscono l'unione delli loro superiori, p̄che di ciò la ragione à me nō è manifesta. P H I. Quanto alla tua prima interrogatione, gli philosophi commentatori d' Aristotele procurano di sapere quali fussero questi così eccellenti, che sono fini et più sublimi che l'anime intellettive mouitrici de cieli: et la prima academia delli Arabi, Alfarabio, Auicenna, Algazeli, et il nostro Rabi Moise d' Egitto nel suo Morhe, dicono che ad ogni orbe sono appropriate due intelligentie, l'una delle quali lo muoue effettualmente, & è anima motiua intellettuale di quello orbe, & l'altra lo muoue finalmente, per che è il fine per il quale il motore cioè l'intelligentia, che anima il cielo, muoue il suo orbe, il quale è amato da quella, come più eccellente intelligentia; & desiderando unirsi con quello che ama, muoue eternalmente il suo cielo. S O. Come constaria adunque quella sentetia de philosophi del numero delli angeli, ouero intelligentie separate mouitrici de cieli, che son tante, quante gli orbi che muoueno, & nō più che secòdo questi Arabi l'intelligentie sarebbono doppio numero delli orbi. P H I. Dicono, che cōsta questo detto & questo numero in ogn'una di queste due specie d'in

telligentie, cioè mouitrici et finali, perche bisogna che sieno tante l'intelligentie mouitrici, quanti gli orbi, & tante l'intelligentie finali, quanti quelli. S O. Alterano ueramente quello antico detto nel farli doppio il numero. ma che dirà no del primo motore del cielo supremo, che teniamo essere Iddio? questo è pure impossibile ch'egli habbia per fine alcuno migliore di se. P H I. Questi philosophi Arabi tengono ch'el primo motore non sia il sommo Dio, perche Dio sarebbe anima appropriata ad un orbe, come sono l'altre intelligentie mouitrici, laqual appropriatione, & parita in Dio sarebbe non poco inconueniente: ma dicono ch'el fine, per ilqual muoue il primo motore, è il sommo Iddio. S O. Et questa opinione è concessa da tutti gli altri philosophi? P H I. Non certamente: che Auerrois, & degli altri che dapoï hanno commentato Aristotele, tengono che tante sieno l'intelligentie quanti gli orbi, & non piu, & che il primo motore sia il sommo Dio. dice Auerrois, non essere inconueniente in Dio l'appropriatione sua all'orbe, come anima, o forma datrice l'essere al cielo superiore, però che tali anime son separate da materia: et essendo il suo orbe quello che tutto l'uniuerso contiene, & abbraccia, & muoue col suo mouimento tutti gli altri cieli, quella intelligentia che l'informa, et muoue et gli dà l'essere, debbe essere il sommo Dio, & non altro: che lui per essere motore non si fa eguale alli altri, anzi resta molto piu alto & sublime, si come il suo orbe è piu sublime che quelli dell'altre intelligentie. et si come il suo cielo cōprende, & cōtiene tutti gli altri, così la sua uirtu cōtiene la uirtu di tutti gli altri motori: & se per essere chiamato motore come gli altri fusse eguale al oro, ancora secondo i primi sarebbe eguale all'altre

intelligentie finali, per essere come loro fine del primo motore. et in cōclusionē dice Auerrois, che poner più intelligentie di quelle che la forza della philosophica ragione induca, nō è da philosopho, cōciosia che altrimenti nō si possa uedere se nō quanto la ragione ci dimostra. S O. Più limitata opinione mi par questa che quella de primi: ma che dirà costui in quello che afferma Aristotele, et la ragione cō esso, ch'el fine del motore dell'orbe è più eccellente di esso motore? PHI. Dice Auerrois, che Aristotele intende che la medesima intelligentia che muoue, sia fine di se stessa nel suo movimento cōtinuo, perche muoue l'orbe p' impire la sua propria p'fettione, secondo il quale è più nobile p' essere fine del moto, che p' essere efficiente di quello: onde questo detto di Aristotele è più tosto cōparatiuo fra le due specie di causauità che si truouano in una medesima intelligentia, cioè effettina, et finale, che cōparatiuo d'una intelligentia all'altra, cōme dicono li primi. S O. Strano mi pare, che p' questi rispetti Aristotele dica che una medesima intelligentia sia più p'fetta di se stessa. PHI. Anco à me par senza ragione, che un detto cōparatiuo assolutamente come questo d'Aristotele si debbi intēdere rispettiuamēte di una medesima intelligentia. et bēche questa sententia di Auerrois sia uera, et massimamēte nel primo motore, che essendo Dio, bisogna che sia fine del suo moto, et, itione, et ancora sia uero che la causa finale sia più eccellente, che l'effettina, non perciò pare che sia intentione d'Aristotele in quel detto inferir tal sentētia. S O. Quale adunque parrebbe à te che fusse? PHI. Dimostrare, ch'el fine di tutti i motori de cieli è una intelligentia più sublime, et superiore di tutte, amata da tutti, con desiderio di unirsi con lei, nella quale cōsiste la lor somma felicità.

DIALOGO II.

cita, & questo è il sommo Dio. S O. Et tu tieni, che egli sia il primo motore? P H I. Sarebbe lungo dirti quello, che in ciò si può dire, & forse sarebbe audacia affermare l'una opinione sopra l'altra: ma quando ti conceda che la mente d'Aristotele sia, ch'el primo motore sia Iddio, ti dirò che tiene che esso sia fine di tutti i motori, e più eccellente che tutti gli altri, de quali è superiore, ma non dice che sia più eccellente di se stesso, ancor che in lui sia più principale l'essere causa finale d'ogni cosa, pche l'uno è fine alquale l'altro s'indirizza. S O. Et tu nieghi che gli altri motori non muouano i cieli, e empire la loro perfettione, laquale desiderano fruire, come dice Auerrois? P H I. Nol niego, anzi ti dico che desiderano l'anime loro con Dio per empire la loro perfettione, si che l'ultimo loro fine, et intento è la loro perfettione: ma consiosia che ella consista nella loro unione con la diuinità, segue che nella diuinità è il suo ultimo fine, & non in se stessa, onde dice Aristotele, che questa diuinità è fine più alto che il loro, & non della sua propria perfettione in essi manente, come stima Auerrois. S O. Et la beatitudine dell'anime intellettive humane, et il suo ultimo fine sarebbe mai per questa simil ragione nell'unione diuina? P H I. Non certamente: pche la sua ultima perfettione, fine, & uera beatitudine non consiste in esse medesime anime, ma nella solleuatione & unione loro con la diuinità: & per essere il sommo Dio fine d'ogni cosa, et beatitudine di tutti gli intellettuali, non per questo s'esclude che la loro propria perfettione non sia l'ultimo loro fine, peroche nell'atto della felicità l'anima intellettiva non è più in se stessa, ma in Dio, ilqual da felicità per la sua unione, et quiui consiste il suo ultimo fine, et felicità, et non in se stessa in quanto non habbia questa beata unione.

SO. Mi gusta questa sottilita, et restò satisfatta della mia prima dimanda: uengiamo alla secòda. PHI. Tu uuoi, che io ti dichiari à che modo amàdo, & mouendo l'intelligentia l'orbe celeste corporeo, che è da men che lei, essa intelligentia si possa magnificare, e solleuare nell'amor del sommo Dio, e arriuare alla sua felice unione. SO. Questo è quello, ch'io uoglio saper da te. PHI. Il dubbio uiene ad essere ancor maggiore: pche dell'intelligentia separata da materia l'atto proprio, et essenziale suo è l'intèder se stessa, et in se ogni cosa insieme, rilucèdo in lei l'essentia diuina in chiara uisione, come il sole nel specchio, laquale cõtienel'essentie di tutte le cose, et è causa di tutte. in questo atto debbe cõsistere la sua felicità, et il suo ultime fine, nò in muouere corpo celeste che è cosa materiale, et atto estrinseco della sua uera essentia. SO. Mi piace di uederti insanguinarmi la piaga, p curarla poi meglio: habbiamo dunque il remedio. PHI. Tu hai altra uolta inteso da me, ò Sophia, che tutto l'uniuerso è uno indiuiduo, cioè come una psona, et ogn'uno di questi corporali, et spirituali eterni, et corruttibili è mēbro e parte di questo grãde indiuiduo, essendo tutto, & ciascuna delle sue parti prodotta da dio p uno fine cõmune nel tutto, insieme cò uno fine proprio, in ogn'una delle parti. seguita, che tãto il tutto, et le parti sono pfette et felici, quãto retta mēte, et interamēte cõseguono gli ufficij, à i quali sono indirizzati dal sommo opifice. il fine del tutto è l'unita pfettione di tutto l'uniuerso disegnata dal diuino architetto, et il fine di ciascuna dell: parti nò è solamēte la pfettione di quella parte in se, ma che cò quella deserua rettamēte alla pfettione del tutto, che il fine uniuersale è primo intento della diuinità, et p questo cõmun fine piu che p il proprio

DIALOGO II.

ogni parte fu fatta, ordinata, et dedicata, talmente che mancando parte di tal seruitù nelli atti pertinenti alla p̄fettione dell'uniuerso, le sarebbe maggiore difetto, et più infelice uerrebbe à essere, che se le mancasse il suo proprio atto, et così si felicità più p̄ il comune, che p̄ il proprio, à modo d'uno indiuiduo humano: che la p̄fettione d'una delle sue parti, come l'occhio, ò la mano, nõ cōsiste solamēte ne principalmente nell'hauer bello occhio, ò bella mano, ne nel uedere assai dell'occhio, ne ancora nel fare troppo arti la mano, ma prima et principalmēte consiste che l'occhio ueda, & la mano faccia quel che cōuiene al bene di tutta la p̄sona, & si fa più nobile, & eccellente p̄ il retto seruitio che fa alla persona tutta, perche la propria bellezza è proprio atto: onde molte uolte per saluare tutta la persona, la parte naturalmente si rappresenta, & espone al proprio pericolo, come suol fare il braccio che si rappresenta alla spada p̄ saluatione della testa. essendo adūque questa legge sempre osservata nello uniuerso, l'intelligentia si felicità più nel muouere l'orbe celeste, che è atto necessario all'essere del tutto se bē è atto estrinseco & corporeo, che nella intrinseca intelligentia sua essenziale, che è il suo proprio atto. et questo int̄de Aristotele dicēdo che l'intelligentia muoue p̄ fine più alto & eccellente che è Dio, conseguēdo l'ordine suo nell'uniuerso, si che amando & mouendo il suo orbe collega l'unione dell'uniuerso, cō laqual propriamēte consegue l'amore, l'unione, et la gratia diuina unificatrice del mōdo, laquale è il suo ultimo fine, & desiderata felicità. S O. Mi piace, & credo che per questa medesima causa l'anime spirituali intellettive delli huomini si collegano à corpo sì fragile, come l'humano, per cōseguire l'ordine diuino nella collegatione,

et unione di tutto l'uniuerso. PHIL. Ben hai detto, et così è il uero, che l'anime nostre essendo spirituali, et intellettive, nissuno bene dalla società corporea fragile, et corruttibile le potrebbe occorrere, che non stessero molto meglio col suo atto intellettiuo intrinseco, et puro: ma s'applicano al nostro corpo solamente per amore et seruitio del sommo creatore del módo, trahendo la uita et la cognitione intellettiva, et la luce diuina dal mondo superiore eterno all'inferiore corruttibile, accioche questa piu bassa parte del módo non sia anch'ella priua della gratia diuina, et uita eternale. et per che questo grande animale nõ habbia parte alcuna che nõ sia uiua et intelligente, come tutto lui. et essercitando l'anima nostra in questo l'unione di tutto l'uniuerso módo secondo l'ordine diuino, il quale è commune, et principal fine nella productione delle cose; ella rettamente fruisce l'amore di uino, et arriva a unirsi col sommo Iddio dopo la separatione del corpo. et questa è la sua ultima felicità. ma se erra nella tale amministratione, manca di questo amore, et di questa unione diuina, et questa allei è somma et eterna pena, perche possendo con rettitudine del suo gouerno nel corpo, salire nell'altissimo paradiso, per la sua iniquità resta nell'infimo inferno sbandita in eterno dalla unione di uino, et dalla sua propria beatitudine; se già non fusse tanta la diuina pietà, che gli donasse módo da potersi rimediare. SO. Dio ne guardi da tale errore, et ne faccia dei retti amministratori della sua santa uolontà, et del suo diuino ordine. PHIL. Dio lo faccia. ma tu pure già sai di Sophia che non si puo fare senza amore. SO. Veramente l'amore nel módo non solamente è in ogni cosa commune, ma ancora sommamente è necessario, poi che alcuno

DIALOGO II.

non puo essere beato senza amore. PHI. Non solamente mancherebbe la beatitudine se mancasse l'amore, ma ne ancho il mondo harebbe essere, ne cosa alcuna in lui si trouerebbe, se non fusse l'amore. SO. Perche tante cose? PHI. Peroche tanto il mondo, & le sue cose hanno l'essere, quanto egli è tutto unito & congelato con tutte le sue cose à modo di membra da uno indiuiduo. altrimenti la diuisione sarebbe cagione della sua totale perditione: & si come niuna cosa non fa unire l'uniuerso con tutte le sue diuerse cose, se nò l'amore; seguita che esso amore è causa dell'essere del mondo, & di tutte le sue cose. SO. Dimmi come l'amore uiuifica il mondo, et fa di tante cose diuerse una sola. PHI. Dalle cose gia dette facilmente lo potrai còprendere. il sommo Dio con amore produce, & gouerna il mondo & conlegalo in una unione, peroche essendo Iddio uno in simplicissima unita, bisogna che quel che procede da lui sia ancora uno in intera unita, perche da uno uno prouiene, & dalla pura unita perfetta unione. ancora il mondo spirituale si unifica col mondo corporale mediante l'amore, ne mai l'intelligentie separate o Angeli diuini s'unirebbero con gli corpi celesti, ne gli informerebbero ne gli farebbero anime donanti uita, se non l'amassero, nell'anime intellettine s'uniriano con gli corpi humani per farli rationali, se nò ue le costringesse l'amore: ne s'unirebbe questa anima del mondo con questo globo della generatione, & corruttione, se nò fusse l'amore. Ancora gli inferiori s'uniscono cò gli suoi superiori, il mōdo corporale cò lo spirituale, et il corruttibile con l'eterno, et l'uniuerso tutto col suo creatore, mediante l'amore che gli ha, et il suo desiderio che ha d'unirsi cò lui, è di beatificarsi nella sua diuinita. SO.

E' cosi,

E' così,perche l'amore è uno spirito uiuificante,che penetra tutto il mōdo,et è uno legame che unisce tutto l'uniuerso.

PHI. Poi che tu dell'amore così senti,nō bisogna hora mai dirti piu della sua cōmunita,di che tutto hoggi habbiamo parlato. SO. Mancati pure à dirmi del nascimento dell'amore,secōdo che tu m'hai promesso:che della sua communita in tutto l'uniuerso, & d'ogni una delle cose sue assai m'hai detto;& manifestamēte ueggo che nel mōdo nō ha essere,chi nō ha amore:mancami solamente à sapere l'origine sua,& qualche cosa de suoi effetti buoni, & cattiu.

PHI. Del nascimēto dell'amore te ne sono io debitore, ma de suoi effetti sarebbe nuoua richiesta,ne p l'uno,ne p l'altro ci sarebbe tempo:perche gia è tardi per dar principio à nuoua materia;si cherichiedimene un'altro di,quādo ti parera.Ma dimmi ò Sophia,come l'amor essēdo così commune,in te nō si truoua?SO. Et tu Philone in effetto mi ami assai? PHI. Tu il uedi,ò il sai.SO. Poi che l'amore suole esser reciproco,& di geminal persona (secōdo tante uolte ho date in iesso)bisogna che tu ò simuli meco lo amore,ouero ch'io lo simuli teco. PHI. Sarei cōtento che tanto di falla cia haueffero le tue parole,quanto hāno le mie di uerità: ma io temo che tu,come io,nō dica il uero,cioè,che l'amore longamente nō si puo fingere,ne si puo negare.SO. Se tu hai uerace amore,io nō posso esserne senza. PHI. Quel che nō uuoì dire,per non dire il falso,uuoi ch'io il creda per coniettura d'argumēti.Io ti dico che'l mio amor è uerace, ma che e' sterile poi ch'in te nō puo produrre il suo simile, & che basta p legar me,ma nō per legar te.SO. Come no?nō ha l'amore natura di calamita,che unisce i diuersi,approssyma i distanti,& attrahe il graue. PHI. Se bene l'amore è

DIALOGO II.

piu attrattiuo che la calamita, pure chi non uuol amare e molto piu graue, et resistente che'l ferro. S O. Tu nō puoi negare che l'amore non unisca gli amanti. P H I. Si, quando ambi due sono amanti, ma io son solamente amante, et non amato, & tu sei solamente amata, & non amante, come uuoi tu che l'amore ci unisca? S O. Chi uide mai uno amante nō essere amato? P H I. Io credo esser teco un'al tro Apollo con Daphne. S O. Adunque uuoi che Cupidine habbia ferito te con lo strale d'oro, & me cō quel di piombo. P H I. Io nō uorrei gia, ma il ueggo, perche'l tuo amore da me è piu desiderato che l'oro, et il mio à te è piu graue che'l piombo. S O. Se io uerso di te fussi Daphne: dal timor delle tue parole piu tosto sarei conuersa in Lauro, che lei per paura delle saette d'Apollo. P H I. Poca forza hāno le parole, che non possono far quello che solamente i raggi de gli occhi con uno sol sguardo sogliono fare, cioe, il tuo amore, & la reciproca affettione: pur à resistermi ti ueggo trasformata in Lauro, cosi immobil di loco, et immutabile di proposito, & cosi difficile à poterti tirare al mio desiderio, quantunque io piu ogn'hora al tuo m'appropinqui: et cosi sei sempre come il Lauro uerde e odorifera, nel cui frutto niuno altro sapore, che amaro e aspro si truoua, misto cō pūgitiua sugosita, à chi lo gusta. Si che à me in tutto sei fatta Lauro: e se uuoi uedere il segno della tua cōuersione laureata, mira la mia sorda cethara, laquale nō sona rebbe, se ella non fusse ornata de le tue bellissime frondi. S O. Ch'io t'ami, ò Philone nō sarebbe honesto il confessarlo, ne pio ancora il negarlo. credi quello che la ragione fa esser piu cōueniente, se bene del cōtrario hai paura; & poi che'l tempo hormai ne inuita al riposo, sarà bē che ogn'un

di noi uada a pigliarselo tosto : poi ci riuedremo . atten=
di in tanto alla recreatione , & ricordati della prome=
sa. A' DIO.

SOPHIA ET PHILONE DEL=

L'ORIGINE DI AMORE.

DIALOGO III.

SO. Hilone, ò Philone non odi, ò non uuoi rispon=
dere? P H I. Chi mi chiama ? S O. Non passar
P così in fretta: ascolta un poco. P H I. Tu sei qui
ò Sophia, nò ti uedeuo, inauertètemente trap=
passaui. S O. Doue uai con tanta attentione,
che nò parli, ne odi, ne uedi i circostanti amici? P H I. An=
dauo per alcuni bisogni della parte che men uale. S O. Men=
uale? nò debbe in te ualer poco quel che priua de tuoi oc=
chi aperti il uedere, & di tue orecchie non chiuse l'udire.
P H I. Già in me quella parte non ual piu che in un' altro,
ne da me piu del douere si stima, ne i bisogni presenti son=
di tanta importanza, che possino totalmente astrarre l'animo
mio: si che di mia alienatione non sono cause (come pèsi) le
cose p le quali andauo. S O. Di dunque la causa di queste tue
occupationi. P H I. La mète mia fastidita da i negotij móda=
* ni, e necessita di si bassi essercitij, p refugio in se medesima
si raccoglie. S O. A' che fare? P H I. Il fine et oggetto de miei
pensieri tu'l sai. S O. S'io il sapeffi, non tel domanderei: poi
che'l domando, no'l debbo sapere. P H I. Se tu no'l sai, sa=
pere il doueresti. S O. Perche? P H I. Peroche quello che
conosce la causa, conoscer deue l'effetto. S O. Et come

DIALOGO III.

sai tu ch'io conosca la causa di tue meditationi? PHI. So che te stessa piu che altrui conosci. S O. Se bene io mi conosco, ancora che nō così perfettamente come uorrei, nō però conosco ch'io sia causa di tue astratte fantasie. P H I. Vsanza è di uoi altre belle amate conoscendo la passione delli amanti, mostrare di nō conoscerla, ma così come sei piu bella e generosa che l'altre, uorrei che fussi piu uerace ancora, e poi che il proprio tuo è d'esser senza macula, che la commune usanza in te nō causasse difetto. S O. Gia ueggo ò Philone che nō truoui altro espediēte per fuggire le mie accusazioni, se nō riaccusandomi: lasciamo stare s'io ho notitia delle tue passioni, ò nò, dimmi pur chiaro che ti faceua hora così cogitabōdo? P H I. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia ritirata à cōtemplare come suole quella formata in te bellezza, et in lei p imagine impressa, e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori. S O. Ah, ah, rider mi fai: come si puo cō tãta efficacia imprimere nella mente quel che stãdo presente, per gli occhi aperti nō puo intrare? P H I. Tu dici il uero ò Sophia, che se la splēdida bellezza tua nō mi fusse intrata per gli occhi, nō mi harebbe possuto trapassare tanto, come fece, il senso, e la fantasia: & penetrando sino al cuore, non haria pigliata per eterna habitatione, come pigliò, la mente mia, e mpiendola di scoltura di tua imagine: che così presto non trappassano i raggi del Sole i corpi celesti ò gli elemēti, che son disotto fino alla terra, quãto in me fece l'effigie di tua bellezza, insino à porsi nel centro del cuore, e nel cuor della mente. S O. Se fusse uero quel che dici, tanto sarebbe di maggiore ammiratione, che essendo io stata sì intima del tuo animo, & patrona del tutto che hora à gran pena

mi sieno aperte le porte tue del uedermi, & udirmi. P H I.
 Et s'io dormissi m'accusaresti tu? S O. Nò, perche il sonno ti
 scusarebbe, che suole i sentimenti leuare. P H I. Nò men mi
 scusa la ca. sa che me gli ha tolti. S O. Che cosa li potria le
 uare come 'l sonno che è meza morte? P H I. L'estasi oue
 ro alienatione causata dall'amorosa meditatione che è piu
 di meza morte. S O. Come può la cogitatione astrarre piu
 l'huomo de sensi, che 'l sonno che getta per terra, come cor
 po senza uita? P H I. Il sonno piu presto causa uita che la
 toglie, il che nò fa l'estasi amorosa. S O. A' che modo? P H I.
 Il sonno in due modi ne ristora, & à due fini è dalla natu
 ra prodotto; l'uno per far quietar l'istrumento de sensi, et
 i mouimenti esteriori, e ricreare gli spiriti, che esercitano le
 loro operationi; acciò che nò si risoluino, e còsumino per le
 continue fatiche della uigilia; e l'altro, per potersi seruire
 della natura di loro spiriti e calor naturale, nella digestio
 ne del cibo, che per farlo perfettamente, induce il sonno p
 il desistere de i sensi e mouimenti esteriori; attrahendo i spi
 riti all'interior del corpo, per occuparsi cò tutti insieme nel
 la nutritione, e ristoratione dell'animale. e ch'ei sia cosi, ue
 di i cieli perche non mangiano, & nò s'affaticano de suoi
 continui mouimenti, son sempre uigilati, ne mai dormono;
 si che 'l sonno nelli animali è piu presto causa di uita, che si
 miglianza di morte. Ma l'alienatione fatta p la meditatio
 ne amorosa è còpriuatione di senso e mouimento, nò natu
 rale ma uiolento, ne in questa i sensi riposano, ne il corpo
 si ristora, anzi s'impedisce la digestione, e la persona si còsu
 ma, si che se 'l sonno mi scusaria di nò hauerti parlato, e uì
 sta, molto piu mi debbe scusare l'alienatione, et estasi amo
 rosa. S O. Vuoi che 'l uigilante che pèsa, dorma piu che quel

effetti del
 sonno in noi

L'estasi amo
 rosa

DIALOGO III.

che dorme? P H I. Voglio che senta manco, che quel che dorme: che nō men che nel sonno, si ritirano nell'estasi i spiriti dentro, & lasciano i sensi senza sentimento, & i mēbri senza mouimento; perche la mente si raccoglie in se stessa à contēplare in uno oggetto sì intimo e desiderato, che tutta l'occupa et aliena: come hora ha fatto in me la contēplatione di tua formosa imagine, dea del mio desiderio. S O. Strano mi pare che facci il pensiero quella stupefatione, che suol fare il profondo sonno: ch'io ueggio, che noi pēstando, possiamo parlare, udire e muouerci. anzi senza pensare nō si posson fare queste opere p̄fettamente, & ordinatamente. P H I. La mente è quella che gouerna i sentimenti, et ordina i mouimenti uolontarij de gli huomini; onde per far questo officio, bisogna che esca dell'interior del corpo alle parti esteriori à trouare l'istrumenti, p̄ far tali opere, & p̄ approssimarsi à gli oggetti de i sensi, che stāno di fuora: e allhor pensando si può uedere, udire, e parlare senza impedimento. Ma quādo la mente si raccoglie dentro, et à se medesima, per contēplare con somma efficacia, et unione una cosa amata, fugge dalle parti esteriori, & abbandonando i sensi e mouimenti, si ritira con la maggior parte delle uirtu, e spiriti in quella meditatione, senza lassarci nel corpo altra uirtu che quella, senza laquale nō potrebbe sostentar si la uita, cioè la uitale del cōtinouo mouimento del cuore, et anhelito delli spiriti p̄ l'arterie, p̄ attrahere di fuore l'aere fresco, e p̄ scacciare il già infocato di dentro. questo sola mente resta cō qualche poco della uirtu nutritiua; perche la maggior parte di quella nella profonda cogitatione è impedita: e perciò poco cibo longo tempo i contemplatiui sostengono; et così, come nel sonno facendosi forte con uirtu nutriti

lo me si facci
estasi

ua, ruba, priua, & occupa la retta cogitatione della mente perturbando la fantasia p l'ascensione de uapori al cerebro del cibo che si cuoce, quali causano le uarie et inordinate somniationi: cosi l'intima et efficace cogitatione ruba, & occupa il sonno, nutrimento e digestione del cibo. S O. Da una parte mi fai simili il sonno, e la contemplatione, però che l'uno, e l'altro abbandonano i sensi e mouimenti, et atraggono dentro li spiriti: e dall'altra parte gli fai cōtrarij, dicendo che l'uno priua, et occupa l'altro. P H I. Così è in effetto, perche in alcune cose son simili, & in alcune altre dissimili. Son simili in quel che lasciano, e dissimili in quel che acquistano. S O. A che modo? P H I. Perche egualmēte il sonno, e la cōtemplatione abbandonano e priuano il senso e mouimento: ma il sonno l'abbandona, facendo forte la uirtu nutritiua, e la cōtemplatione l'abbādona, facendo forte la uirtu cogitatiua. Ancora sono simili, pche tutti due ritirano il spirito dall'esteriore all'interiore del corpo: e son dissimili, perche il sonno gli ritira alla parte inferiore del corpo sotto il petto, cioè al uentre, doue sono i mēbri della nutrizione, stomaco, fegato, intestini, et altri: pche iui attēdono alla decottione del cibo p il nutrimento: & la cōtemplatione negli ritira alla parte piu alta, del corpo che è disopra al petto, cioè al cerebro: che è seggio della uirtu cogitatiua, e habitacolo della mente, p far iui la meditatione pfecta. Ancora l'intēctione del bisogno del ritirar i spiriti, è diuersa in loro: per ilche il sonno gli ritira dentro, per ritirar con loro il calor naturale: della copia delquale ha bisogno per la digestione che si fa nel sonno. Ma la cōtemplatione gli ritira, nō per ritirar il calore, ma per ritirar tutte le uirtu dell'anima, & unirsi l'anima tutta, e farsi forte per cōtemplar

bene in quel desiderio. Essendo dūque tāta diuersita fra il sōno e la cōtemplatione, cō ragione l'uno ruba, & occupa l'altro. Ma nel perdimēto de i sensi e mouimento la cōtēplatione è eguale al sonno, e forse che gli priua cō maggior uiolenza e forza. SO. Non mi par già che'l cogitabondo pda i sensi, come quel che dorme: e tu nō mi negherai, che all'amante nell'estasi nō resti la cogitatione, e pensiero in gran forza, essendo annessa à sensi: & che à quel che dorme nō resti di questo cosa alcuna, ma solamente la nutritione, che nō ha che fare cō li sensi: ilche si truoua ancor nelle piante. PH. Se ben considerari trouerai il contrario: che nel sonno, benche si perdino i sensi del uedere, udire, gustare, et odorare, nō si perde però il senso del tatto: che dormendo, si sente freddo, & caldo, et ancor resta la fantasia in molte cose; e se bene è inordinata, le sue sonniationi il piu delle uolte sono delle passioni presenti. ma nella transportatione, e contemplatiua, si perde ancor cō gli altri sensi il sentimento del freddo e del caldo: & così perde la cogitatione, e fantasia d'ogni cosa, eccetto di quella, che si contempla. ancor questa sola meditatione che resta al cōtēplatiuo amante, nō è di se, ma della persona amata: ne lui eseritando tal meditatione sta in se, ma fuor di se, in quel che cōtempla, e desidera; che quando l'amante è in estasi, cōtēplando in quel che ama, nessuna cura, ò memoria ha di se stesso, ne in suo beneficio fa alcuna opera naturale, sensitiua, motiua, ouer rationale: anzi in tutto è da se stesso alieno, & proprio di quel che ama, & cōtēpla, nelqual totalmente si conuerste. che l'essentia dell'anima, è suo proprio atto, et se s'unisce per cōtemplare intimamente uno oggetto in quello sua essentia si trasporta: & quello e sua propria

sustantia, & nō è piu anima, & essentia di quel che ama,
ma sol specie attuale della psona amata. Si che molto mag-
giore astrattione è quella dell' alienatione amorosa, che
quella del sonno. Con qual ragione adunque mi puoi accu-
sare ò Sophia di nō uederti, ò parlarti? S O. Non si può ne-
gare che ogn' hora nō si uegga, che l' efficace contemplatio-
ne della mente suole occupare i sentimēti: ma io uorrei sa-
pere la ragione piu chiaramente. Dimmi adunque, perche
pensando tanto intimamente, quanto si uoglia, nō restano i
sentimenti nelle sue operationi? che la mente per contem-
plare nō ha bisogno di seruirsi della retrattione de i sensi,
poi che nō hanno che fare nella sua opera; ne manco le bi-
sogna la copia del calor naturale, come nella decottione del
cibo, ne ha necessita delli spiriti che seruino à i sensi: però
che la mente nō opera mediante gli spiriti corporali, per es-
sere incorporea. che bisogno ha adūque la meditatione del
perdimento de sensi: et perche gli priua, ò gli ritira, e racco-
glie? PHI. L' anima è in se una, & indiuisibile, ma estenden-
dosi uirtualmente per tutto il corpo, e dilatandosi p le sue
parti esteriori fino alla superficie, si dirama p certe operatio-
ni pertinenti al senso e mouimento, e nutritione mediante
diuersi istrumenti: et in molte e diuerse uirtu si diuide, co-
me interuiene al Sole: il quale essendo uno, si diuide et mul-
tiplica per la dilatatione e multiplicatione de suoi raggi, se-
condo il numero e diuersita de luoghi, à che s' applica.
Quando adūque la mente spirituale (che è cuore di nostro
cuore, & anima di nostra anima) per forza di desiderio si
ritira in se stessa, à contēplare in uno intimo, et desiderato
oggetto, raccoglie à se tutta l' anima, tutta restringēdosi in
sua indiuisibile unita. e cō essa si ritirano gli spiriti, se bene

DIALOGO III.

non gli adopera: e si raccoglieno in mezzo della testa: oue è la cogitatione, ò al centro del cuore, oue è il desiderio, lasciando gli occhi senza uista, l'orecchie senz'audito, e così gli altri istrumenti senza sentimēto e mouimēto; et ancor i mēbri interiori della notritione s'allentano dalla loro cōtinua, e necessaria opera della digestione, e distributione del cibo, sol comanda il corpo humano alla uirtu uitale del cuore, laquale t'ho detto che è guardiana uniforme della uita. la qual uirtu è meza in luogo, e dignita della uirtu del corpo humano, e legatrice della parte superiore cō l'inferiore. S O. A' che modo è la uirtu uitale, legame e secondo luogo e dignita delle parti superiori, et inferiori dell'huomo? P H I. Il luogo della uirtu uitale è nel cuore, che sta nel petto: che è mezo fra la parte inferiore dell'huomo, che è il uentre, e la superiore, che è la testa. e così è mezo tra la parte inferiore notritiua, che è nel uentre, e la superiore conoscitiua, che è nela testa. onde p mezo suo queste due parti et uirtu si collegano nell'essere humano: si che se'l uinculo di questa uirtu nō fusse, la nostra mente, et anima nelle affettuosissime cōtemplationi dal nostro corpo si dislacciarìa: e la mente uolaria da noi: talmente, che'l corpo priuo dell'anima resterebbe. S O. Saria possibile nelle tali contemplationi tanto eleuar la mente, che recitasse seco ancor questo uincolo della uita? P H I. Così pongitiuo potrebbe essere il desiderio, e tato intima la conteplatione, che del tutto discaricasse, e retirasse l'anima dal corpo, resoluendosi gli spiriti p la forte stretta loro unione. in modo, che afferrandosi l'anima affettuosamente col desiderato e contēplato oggetto, potria prestamente lasciare il corpo e animato del tutto. S O. Dolce sarebbe tal morte. P H I. Tale è stata la morte de nostri

potrebbe l'esp
esser l'amo
potrebbe
unvebbe
di l'una l'una

beati, che contèplando con sommo desiderio la bellezza di
uina, cōuertendo tutta l'anima in quella, abbandonarno il
corpo. onde la sacra scrittura parlando della morte de duì
santi pastori, Moise, & Aron, disse che morirono p bocca di
Dio, e li sapienti metaphoricamète dechiarano che moriro-
no baciando la diuinità, cioè rapiti dall'amorosa cōtèplatio-
ne, & unione diuina, secòdo hai inteso. S O. Gran cosa mi
pare che l'anima nostra possa cò tanta facilità uolare alle
cose corporee, & ancora ritrarsi tutta insieme alle cose spi-
rituali: & che essendo una, & indiuisibile, tome dici, possa
uolare fra cose sommamente contrarie, & distanti, come so-
no le corporali dalle spirituali. Vorrei che mi spianassi ò Phi-
lone qualche ragione, cò che meglio mia mente questo mi-
rabil notteggiare dell'anima nostra potesse intendere, e dim-
mi con che artificio lascia, e piglia i sensi, insiste, & desiste
della cōtèplatione, sempre che li piace: come detto m'hai.

PHI. In questo l'anima è inferiore all'intelletto astratto :
pche l'intelletto è in tutto uniforme senza mouimèto d'ua-
na cosa in un'altra, ne di se à cose aliene: però l'anima che
è inferiore è lui (pche da lui dipende) nò è uniforme, anzi
per esser mezzo fra il mòdo intellettuale, & il corporeo (di
co mezzo, et uincolo cò quale l'uno con l'altro si collega) bi-
sogna che habbia una natura mista d'intelligentia spiri-
tuale, e mutation corporea, altramète nò potrebbe animar
i corpi. però interuiene che molte uolte esce della sua intel-
ligentia alle cose corporali, per occuparsi nella sostentatione
del corpo cò le uirtu nutritiue, & ancora per riconosce-
re le cose esteriori necessarie alla uita, & alla cogitatione,
mediante la uirtu, et opere sensitiue : pur qualche uolta si
ritira in se, e torna nella sua intelligentia, e si collega &

come pro l.
vna e an-
l' m mci

DIALOGO III.

unisce cō l'intelletto astratto suo antecessore, e di li esce ancora al corporeo, e dipoi ritorna all'intellettuale, secondo sue occorrenti inclinationi. e però diceua Platone, che l'anima è cōposta di se, e d'altro; d'inuisibile e di uisibile. e dice che è numero se medesimo mouēte. uol dire che nō è d'uniforme natura, com'è il puro intelletto: anzi di numero di nature; nō è corporale, ne spirituale, et si muoue d'una nell'altra cōtinuamēte: et dice che'l suo mōto è circolare, et cōtinuo: nō pche si muoua di luogo à luogo corporalmentē, anzi spiritualmentē; et operatiuamente si muoue di se in se; cioè di sua natura intellettuale, in sua natura corporea tornando dipoi in quella così sempre circularmentē. SO. Mi par quasi intendere questa differenza, che fai nella natura dell'anima, ma se trouassi qualche buono essemplio p meglio quietarmi l'animo, sarebbe grato. PHI. Qual è miglior essemplio che quel de i dui Principi celesti, che l'immēso creatore fece simulacri dell'intelletto, et dell'anima? Quali sono? PHI. I dui luminari, il grande che fa il giorno, et il piccolo che serue alla notte. SO. Vuoi dire il Sole et la Luna? PHI. Quelli. SO. Che hanno da fare con l'intelletto et l'anima? PHI. Il Sole è simulacro dell'intelletto diuino, dal quale ogni intelletto dipende: et la Luna è simulacro dell'anima del mondo, dalla quale ogni anima procede. SO. A che modo? PHI. Tu sai che'l mondo creato si diuide in corporeo, e spirituale, cioè incorporeo. SO. Questo sò. PHI. Et sai che'l mondo corporeo è sensibile, e l'incorporeo intelligibile. SO. Ancora questo sò. PHI. Et dei sapere che fra li cinque sensi, solo il uiso oculare è quello che fa tutto il mōdo corporeo esser sensibile, si come il uedere intellettuale, fa essere l'incorporeo intelligibile. SO. Egli

nel febro. et
e p. l'noio
cirio da m
nel p. de m
sculani

altri quattro sensi, audito, tatto, sapore, & odore, perche so
no adunque? P H I. Il uiso è solo il conoſcimento di tutti i
corpi. l'audito aiuta alla cognitione delle coſe, nõ pigliando
la da le medefime coſe, come l'occhio, ma pigliandola da al
tro conoſcente, mediantela lingua: laquale ò l'ha conoſcin
ta per il uiso, ouero inteſo da quel che ha ueduto: in modo
che l'anteceffore dell' audito, è il uiso. et cõmunemente l'o=
recchia ſuppone l'occhio, come origine principale à l'intel=
lettuale cognitione . gli altri tre ſenſi ſono tutti corporali,
fattipiù preſto p conoſcimẽto, et uſo delle coſe neceſſarie al
la ſoſtẽtatione dell' animale, che p la cognitione intellettua
le. S O. Ancora il uiso e l'audito hãno gli animali che nõ hã
no intelletto. P H I. Si che l'hãno, perche ancora à loro gli
biſognano p ſoſtẽtatione del corpo: ma nell'huomo, oltre al
l'utilita che fãno al ſuo ſoſtenimento, ſono propriamente
neceſſarij alla cognitione della mente: peroche p le coſe cor
poree ſi conoſcono l'incorporee: lequali l'anima piglia dal
l'audito, per informatione d'altrui: et dal uiso, per propria
cognitione de corpi. S O. Queſto ho bene inteſo, di più oltre.
P H I. Niſſuno di queſti dui uifi, corporale, & intellettua=
le, puo uedere ſenza luce che l'illumini: et il uiso corpora=
le, & oculare, nõ puo uedere ſenza la luce del Sole, che illu
mina l'occhio, e l'oggetto ſia d'aere, ò d'acqua, ò d'altro cor
po traſparente, ò diaphano. S O. Il fuoco e le coſe lucenti an
cora ne illuminano e fanno uedere? P H I. Si, ma imperfe=
tamente, tanto quanto eſſe partìcipano della luce del Sole,
che è il primo lucido: ſenza laquale da lui immediate ha=
uuta, ouero in altra per habito e forma partìcipata, l'occhio
mai potria uedere. Coſi il uiso intellettuale mai potrebbe
uedere, & intendere le coſe, e ragioni incorporee, & uni=

DIALOGO III.

uersali s'ei nò fosse illuminato dall'intelletto diuino: et nò solamente lui, ma ancora le specie che sono nella fantasia (dalle quali la uirtu intellettiua piglia l'intellettuale cognizione) s'illuminano delle eterne specie, che sono nell'intelletto diuino: lequali sono essemplari di tutte le cose create; et presisteno nell'intelletto diuino, al modo che presisteno le specie essemplari delle cose artificiate nella mente dell'artefice: lequali sono la medesima arte; e queste specie sole chiama Platone Idee, talmente che'l uiso intellettuale, e l'oggetto, et ancora il mezo dell'atto intelligibile, tutto è illuminato dall'intelletto diuino, si, come dal Sole il corporeo uiso, cò l'oggetto, et mezo. È manifesto adunque che'l Sole nel mōdo corporeo uisibile, è simulacro dell'intelletto diuino nel mōdo intellettuale. S O. Mi piace la simiglianza del Sole al diuino intelletto: et benche la uera luce sia quella del Sole, ancora l'influentia dell'intelletto diuino cò buona similitudine si puo chiamar luce, come tu chiami. P H I. Anzi con piu ragione si chiama, & piu ueramente è luce questa dell'intelletto, che quella del Sole. S O. Perche piu uera? P H I. Così come la uirtu intellettiua è piu eccellente, & ha piu perfetta et uera cognitione che la uisua, così la luce che il lumina il uiso intellettuale, è piu pfecta, et uerace luce, che quella del Sole, che illumina l'occhio: e piu ti dirò, che la luce del Sole non è corpo, ne passione, qualita, ò accidente di corpo, come alcuni bassi philosophanti credono: anzi nò è altro, che ombra della luce intellettuale: ouero splendore di quella nel corpo piu nobile. Onde il sauio propheta Moise, del principio della creatione del mōdo, disse, che essendo tutte le cose uno Chaos tenebroso à modo d'un abisso d'acqua oscuro, il spirito di Dio aspirando nell'acque del Chaos, pro-

dusse la luce. vuol dire, che del lucido intelletto diuino fu prodotta la luce uisua nel primo giorno della creatione, e nel quarto di fu applicata al Sole, et alla Luna, et alle stelle. SO. Dimmi pregoti, come può essere che la luce de i corpi sia cosa incorporea, et quasi intellettuale? & se è corporea, come potrai negare, che non sia o corpo, ouero qualita, o accidente di corpo? PHI. La luce nel Sole non è accidente, ma forma spirituale sua, dependente & formata dalla luce intellettuale et diuina nell'altre stelle. è ancora formale, ma principia dal Sole, e piu infima; & corporalmente è partecipata, come forma nel fuoco, & ne i corpi lucidi de mondi inferiore; ma ne i corpi diaphani & trasparenti, come è aere, & acqua, si rappresenta la luce dell'illuminato, come atto separabile spirituale, e non corporeo à modo di qualita, o passione: et il diaphano è solamente uehicolo della luce, ma non soggetto di quella. SO. Perche non? PHI. Peroche se la luce nel diaphano fusse qualita in soggetto, haurebbe le conditioni di quella, che sono sei: & prima, pche si dilataria per tutto il soggetto, una parte dopo l'altra; ma la luce subitamente per tutto il diaphano penetra. Seconda, che la qualita adueniente muta la natural dispositione del soggetto: ma la luce nissuna mutatione fa nel diaphano. La terza, perche la qualita si stende à limitato spatio: ma la luce si stende per il diaphano senza limite, et misura. Quarta, perche remoto il formatore della qualita, sempre resta per alcun tempo qualche impressione di quella nel soggetto, come il calore dell'acqua dapoï che è separata dal fuoco: ma remoto l'illuminante, niente della luce resta nel diaphano. Quinta, perche la qualita si muoue col suo soggetto, ma la luce in quanto illuminante non si muoue à lei per il

DIALOGO III.

*mouimēto dell'aere, ò dell'acqua, in che sta. Sesta, che le mol-
te qualita d'una specie in un oggetto, si cōfondono, & me-
scolano, ouero si componeno in uno, ma molti lumi nō si cō-
poneno in uno: uedrai che se camini à due lucerne fanno
due ombre, et se à piu, piu ombre fanno: ancora se tre, oue-
ro piu lucerne si pongono ad uno ptuso piccolo da diuerse
parti, uedrai, che mettono p il pertuso tre luci opposte. Tut-
te queste cose ne mostrano che'l lume nel diaphano, ouero
nel corpo illuminante, nō è qualita, ò passion corporea, anzi
un'atto spirituale attuante il diaphano p representatione
dell'illuminante, et separabile, p la remotione di quello. &
non altrimenti il lume assiste al diaphano, che l'intelletto,
ouero anima intellettua al corpo, che ha cō lei colligatione
essistente, ouero essenziale, ma nō mistibile: onde nō si muta
p la mutatione del corpo, ne si corrompe p la corruzione
di quello: si che la uera luce è l'intellettuale, laquale illu-
mina essenzialmente il mōdo corporeo, et incorporeo: e nel
l'huomo da luce all'anima, e uisione intellettua, da la qual
luce deriva la luce del Sole, che formalmente, et attualmē-
te illumina il mōdo corporeo, et nell'huomo da luce alla ui-
sione oculare, per potere cōprendere tutti i corpi, nō solamē-
te quelli del mondo inferiore della generatione (come fan-
no ancora gli altri sensi) ma ancora i corpi diuini. & eter-
ni del mōdo celeste. il quale principalmente causa nell'huo-
mo la cognitione intellettua delle cose incorporee; che per
uedere le stelle, & i cieli sempre in mouimento, uengiamo
à conoscere i motori loro essere intellettuali, & incorporci:
& la sapientia è potentia dell'uniuersale creatore, &
opifice loro, (come dice Dauit) Quando uedo i cieli tuoi,
opera delle tue mani. &c. S O. Molto piu eccellente
fai il*

fai il uiso, che tutti gli altri sensi insieme: nõdimeno gli altri, massimamẽte il tatto, et il gusto ueggo che sono piu necessarij alla uita dell' huomo. PH1. Sono piu necessarij alla uita corporea, et il uiso alla uita spirituale dell' intelligentia, et perõ è piu eccellente nell' istrumento, nell' oggetto, nel mezzo, & nell' atto. S O. Dichiarami queste quattro eccellẽtie. P H I. Il strumento, tu il uedi quanto è piu chiaro, piu spirituale, et artificiato che l'istrumenti delli altri sensi: che gli occhi nõ simigliano all' altre parti del corpo; nõ sono carnali, ma lucidi, diaphani, e spirituali: paiono stelle, & in bellezza tutte l'altre parti del corpo eccedono. L'artificio loro conoscerai nella cõpositione delle sue sette humidita ouero tuniche: ilquale è mirabile, piu che di nessuno altro mēbro, ouero strumēto; L'oggetto del uiso è tutto il mōdo corporeo, cõsi celeste, come inferiore; gli altri sensi solamente parte del mōdo inferiore imperfettamẽte possono cõpredere; il mezzo de gli altri sensi è ò carne, come nel tatto, ò uapore, come nell' odore, ò humidita, come nel sapore, ò aere che si muoue, come ne l' audito. Ma il mezzo del uiso è il lucido, spiritual, diaphano, cioè aere illuminato dalla celestia al luce; laquale eccede in bellezza tutte l'altre parti del mōdo, come l'occhio eccede tutte l'altre parti del corpo animale. L'atto delli altri sensi, s'estende in poche cose de i corpi, ch'ei cõprendono. L'odore sente solamẽte i pongimēti de uapori, et il sapore i pōgimēti dell' humidita del cibo e poto. Il tatto i pongimēti delle qualita passiuẽ cõ qualche poco di sentimēto cõmune materialmẽte, et imperfettamẽte: in modo che le specie di questi tre sensi, sono pur passioni, e pōgimenti propinqui. L' audito, se bene è piu spirituale, & lōta no, pur solamente sente i colpi graui, et acuti dell' aere mos-

DIALOGO III.

so per la percussione dell'un corpo nell'altro; et questo in breue distàtia: et sue specie, sono molte miste cō la passione percussiva, et cō il moto corporeo. ma l'occhio uede le cose che sono nell'ultima circonferentia del mōdo, & ne i primi cieli; et tutti i corpi lontani, e prossimi, mediante la luce comprende; e apprende tutte le loro specie senza passione alcuna, conosce le sue distantie, suoi colori, sue lucidita, sue grandezze, sue figure, suo numero, sue situationi, suoi mouimenti, et ogni cosa di questo mōdo cō molte e particolari differenze. come se l'occhio fusse uno spione dell'intelletto, e di tutte le cose intelligibili. Onde Aristotele dice, che noi amiamo piu il senso del uiso che gli altri sensi, peroche quel ne fa piu conosciuti che tutti gli altri. adūque cosi come nel l'huomo (che è piccolo mōdo) l'occhio fra tutte le sue parti corporee, è come l'intelletto fra tutte le uirtu dell'anima, simulacro e seguace di quella, cosi nel grā mōdo il Sole fra tutti i corporali è come l'intelletto diuino fra tutti gli spiritali, suo simulacro, et suo uero seguace; et cosi come la luce, et uisione dell'occhio dell'huomo è depēdente et deseruiente cō molte sue differētie, della luce intellettuale e sua uisione, cosi la luce del Sole depēde et deserue alla prima & uera luce dell'intelletto diuino; si che bē puoi credere che'l Sole è uero simulacro dell'intelletto diuino, et sopra tutto se gli assomiglia nella bellezza; cosi come la somma bellezza cōsiste ne l'intelletto diuino: nel qual tutto l'uniuerso è bellissimamēte figurato. cosi nel mōdo corporeo quella del Sole è la somma bellezza: che tutto l'uniuerso fa bello e lucido. SO. Vero simulacro è il Sole dell'intelletto diuino, e cosi l'occhio dell'intelletto humano, come hai detto, et uera mēte grā simigliāza hāno l'intelletto humano, et l'occhio

corporeo, cō l'intelletto diuino, e col Sole; ma una dissimiglianza mi pare fra il nostro occhio, et il Sole; che nō è fra l'intelletto nostro et il diuino: conciosia che il nostro assimi gli al diuino in ciò, che ogn'un di loro uede & illumina: cōe così come il diuino nō solamente intēde tutte le specie delle cose che sono in lui, ma ancora illumina tutti gli altri intelletti cō le sue lucide, et eterne idee, ouero specie; così il nostro intelletto nō solamente intende le specie di tutte le cose, ma ancora illumina tutte l'altre uirtu conosciuue del l'huomo; accioche, se bene la loro cognitione è particolare, et materiale, sia diretta dall'intelletto nō bestiale: come negli altri animali; et però nō sono così simili, l'occhio, et il Sole, che l'occhio uede e nō illumina, et il Sole illumina e nō uede. PHI. Forse in questo nō sono dissimili che'l nostro occhio non solamente uede con la illuminatione uniuersale del diaphano, ma ancora cō l'illuminatione particolare de' raggi lucidi, che sagliono dal medesimo occhio fino all'oggetto; quali soli nō sono sufficienti à illuminare il mezzo e l'oggetto; nō dimeno senza quelli la luce uniuersale nō bastarebbe à fare attuale la uisione. S O. Credi tu dūque che l'occhio ueda, mandādo i raggi suoi nell'oggetto? PHI. Si ch'io il credo. S O. Già in questo nō sei tu Peripatetico, che Aristotele il reproba; et tiene che quella uisione si facci p'ripresentatione della specie dell'oggetto ne la pupilla de l'occhio, nō mandādo i raggi, come dice Platone. PHI. Aristotele nō dimostrò cōtra Platone, perche io tengo che nell'atto uisiuo tutte due le cose sieno necessarie, così la missiua de' raggi dell'occhio ad appredere, et illuminare l'oggetto, come la representatione dela specie dell'oggetto nella pupilla; et ancora questi dui moti contrarij nō bastano alla uisione, senza

DIALOGO III.

altro terzo, et ultimo; che è l'occhio, mediante i raggi sopra l'oggetto, secondariamēte è cōformare la specie dell'oggetto oppressa, cō l'oggetto esteriore, & in questo terzo atto cōsiste la perfetta ragione della uisione. S O. Noua mi pare questa tua opinione. P H I. Anzi antica quāto la propria uerita. et quel ch'io uoglio mostrarti è che l'occhio non solamēte uede, ma ancora prima illumina ciò ch'ei uede; si che cōseguentemēte nō credere solo, che il Sole illumini senza che esso ueda: che di tutti i sensi del cielo, solamēte quello del uiso si stima che uì sia molto piu p̄fettamente, che ne l'huomo, ne in altro animale. S O. Come, i cieli ueggono come noi? P H I. Meglio di noi. S O. H'ino occhi? P H I. E quali miglior occhi che'l Sole e le Stelle, che ne la sacra scrittura si chiamano occhi di Dio, p̄ la loro uisione: dicendo il profeta per li sette pianeti. Quelli sette occhi di Dio che si stendono p̄ tutta la terra. & un' altro profeta dice, Per il cielo stel lato che è suo corpo e pieno d'occhi. et il Sole chiamano occhio, e dicono occhio del Sole. Questi occhi celesti, anco quāto illuminano tanto ueggono, e mediante il uiso comprēdono, e conoscono tutte le cose del mōdo corporeo, e le mutazioni loro. S O. E se nō hanno piu che'l uiso, come possono comprendere le cose delli altri sensi? P H I. Quelle cose che consistono in pura passione, nō le comprendono in quel modo; onde nō sentono i sapori per gusto, ne la qualita per il tatto, ne per l'odorato i uapori. Ma come che quelli celesti sieno cause delle nature, e qualita delli elementi (da quali tal cose derivano) preconoscono casualmente tutte quelle cose, e ancor per il uiso cōprēdono le cose che fāno tal passioni, & effetti. S O. Et dell'audito che dirai? odono? P H I. Non p̄ proprio istrumento, che solamēte hanno quel del uiso; ma

uedendo i mouimenti de corpi, e de i labri, lingua & altri
 istrumenti delle uoci, comprēdono loro significati: come ue
 drai che fanno molti huomini nel ueder sagaci, che uedē
 do il mouimēto di labri e bocca, senza udir le uoci cōprēdo
 no quel che si parla; quāto piu potra far la uista delle grā
 di stelle e chiare, et massimamēte quella del Sole, che io sti
 mo che cō quella sola tutti i corpi del mōdo, & ancor l'oa
 paca terra penetri; come si uede p il calor naturale che por
 ge il Sole fino al cētro della terra; et cosi tutte le cose, qua
 lita, passioni, & arti del mōdo corporeo, sottilissimamēte e
 perfettissimamēte con la sola uirtu uiua cōprende; si che
 come nostro intelletto s'assomiglia à l'intelletto diuino nel
 uedere et illuminare egualmēte, et cosi come l'occhio s'as
 somiglia al Sole nel uedere, et illuminare egualmēte, et co
 si come nostro occhio s'assomiglia al nostro intelletto in
 due cose, uisione, e lume, cosi il sole s'assomiglia à l'intellet
 to diuino nel uedere, et illuminare le cose. SO. Assai m'hai
 detto de la simigliāza del Sole à l'intelletto diuino; dim
 mi qualche cosa de la somigliāza che dici che la Luna ha
 à l'anima del mōdo. PHI. Così come l'anima è mezo tra lo
 intelletto, & il corpo, et è fatta e cōposta de la stabilita, &
 unita intellettuale, e dela diuersita e mutatione corporea,
 cosi la Luna è mezo fra il Sole, simulacro de l'intelletto, e
 la corporea terra; et è cosi fatta cōposta de la unica stabile
 luce solare, e de la diuersa e mutabil tenebrosita terrestre.
 SO. T'ho inteso. PHI. Se m'hai inteso, dichiara quel che ho
 detto. SO. Che la Luna sia mezo fra il Sole e la terra è ma
 nifesto, perche la stātia sua è disotto al Sole, e si troua diso
 pra la terra, e in mezo di tutti due, massimamēte secondo
 gli antichi, che hāno detto che'l Sole è immediate sopra la

Luna. Ancor, che la composition de la Luna sia di luce sola re, et di tenebrosita terrestre, si mostra per l'oscure macule, che paiono in mezo della Luna, quando è di luce piena, in modo che sua luce è m'sta di tenebrosita. PHI. Hai inteso una parte di ciò c'ho detto, e la piu piana: la principal ti m'aca. SO. Dichiarà adūque il resto. PHI. Oltra quello c'hai detto, la medesima luce de la Luna, ò lume, per esser lenta nel suo risplendere è meza fra la chiara luce del Sole, e la tenebrosita terrestre, ancora essa propria Luna è composta sempre di luce et di tenebre: perche sempre (eccetto quād o si troua eclissata) ha la metà di se illuminata dal Sole, & l'altra metà tenebrosa. et già ti potrei dire in questa cōpositione grā particularita della simigliāza de la Luna à l'anima, come suo uero simulacro, s'io nō temessi d'essere proliſso. SO. Dimel ti prego in ogni modo, perche non mi resti questa cosa imperfetta, che mi piace la materia, et da altri nō mi ricordo hauerla intesa. la giornata è ben grāde tātto che basterà per tutto. PHI. La Luna è tonda à modo d'una palla, et sempre, se nō è eclissata, riceue la luce dal Sole ne la metà del suo globo: l'altra metà del globo suo di dietro, che nō uede il Sole, è sempre tenebrosa. SO. Nō par già che sempre sia illuminata la meza palla de la Luna, anzi rare uolte, e solamente nel plenilunio: ne gli altri tēpi la luce nō cōprēde la meza palla, ma una parte di quella qualche uolta grāde, e qualche uolta piccola, secōdo uà crescēdo e decrescēdo la Luna: et qualche uolta pare che nō habbia luce alcuna, cioè al far de la Luna, & un giorno innanzi, et un giorno dipoi, che essa non pare in alcūa parte illuminata. PHI. Tu dici il uero quanto in l'apparentia, ma in effetto ha sempre tutta la meza palla illuminata dal Sole.

S O. Come dūque non pare? P H I. Perche mouendosi la Luna sempre, discostandosi, ò accostandosi al Sole, si muta dalla luce, che sempre illustra sua metà circularmente d'una nel l'altra parte, cioè dalla parte sua superiore, all'inferiore, ò dall'inferiore alla superiore. S O. Qual si chiama inferiore et qual superiore? P H I. La parte della Luna inferiore è quella, che è uerso la terra et mira noi, e noi la uediamo quādo è luminosa tutta, ouero parte di quella: et la superiore è quella che è uerso il cielo del Sole, che è sopra essa, e nō la uediamo, se bē è luminosa. una uolta adūque il mese è tutta la metà inferiore illuminata dal Sole, et noi la uediamo piena di luce: et questo è nella quintadecima della Luna: pche lei è in fronte al Sole p opposito; un'altra uolta è illuminata l'altra metà, cioè la superiore, et questo è quādo si cōgiunge al Sole che è sopra di lei, et illumina tutta la parte superiore: et l'inferiore uerso noi resta tutta tenebrosa; et allhora p due dì la Luna nō appare à noi; nelli altri dì del mese si ha diuersamēte l'illuminatiōe della metà della palla della Luna: pche dalla cōgiontione principia à mār la luce dalla parte superiore, et à uenire all'inferiore uerso di noi à poco à poco, secōdo si ua discostādo dal Sole, ma sempre tutta la metà è lucida, pche ciò che mancādo luce alla parte inferiore, si troua nella superiore: che non uediamo sempre interamēte tutta la metà della palla; et così fa fino alla quintadecima, che allhor tutta la parte inferiore uerso di noi è lucida, e la superiore tenebrosa. dipoi principia la luce à trasportarsi alla parte superiore, decrescēdo à poco à poco uerso di noi fino alla parte superiore. allhor mārca tutta la nostra parte di luce, e la superiore, che nō uediamo, è tutta lucida. S O. Ho bene inteso il progresso della

luce della metà della Luna, et della tenebrosita dell'altra, dalla parte superiore uerso il cielo all'inferiore uerso di noi, & il cōtrario ancora, ma dimmi come in quello è simulacro dell'anima? PHI. La luce dell'intelletto è stabile, & partecipata nell'anima, si fa mutabile, et mista cō tenebrosita: perche è cōposta di luce intellettina, & di tenebrosita corporea, come la Luna di luce solare, et di oscura corporeità. la mutation della luce dell'anima è come quella della Luna dalla parte superiore all'inferiore uerso di noi, et al cōtrario: perche lei qualche uolta si serue di tutta la luce conosciuina, che ha l'intelletto, nell'amministrazione delle cose corporee, restādo tenebrosa totalmente della parte superiore intellettina, nuda di cōtēplatione, astratta di materia spogliata di uera sapientia, tutta piena di sagacità, & usi corporei. & come quādo la Luna è piena, e in opposito al Sole, gli astrologhi dicono che allhora è in aspetto sommamente inimicabile col Sole, così quādo l'anima piglia tutta la luce che ha dell'intelletto nella parte inferiore uerso la corporeità, è in oppositione inimicabile cō l'intelletto, e totalmēte da lui si discosta. Il cōtrario è quādo l'anima riceue la luce dell'intelletto, dalla parte superiore incorporea uerso esso intelletto: et s'unisce cō lui, come fa la Luna col Sole, nella cognitione. è ben uero che quella diuina copulatione gli fa abbandonare le cose corporali, & le cure di quella: & resta tenebrosa, come la Luna, dalla parte inferiore uerso di noi. & essendosi astratta la cōtēplatione, e copulatione de l'anima cō l'intelletto, le cose corporali non sono prouedute, ne amministrate conuenientemēte da lei. ma perche nō si roini tutta la parte corporea, per necessità si parte l'anima da quella cōgiōtione dell'intelletto par

ticipando la luce alla parte inferiore à poco, à poco, come fa
 la Luna dopo la cōgiontione. Et quanto la parte inferiore
 riceue di luce dall' intelletto, tanto manca alla superiore :
 e perche la perfetta copulatione nō puo stare con providen-
 tia di cose corporee, seguita che l'anima uà mettendo sua
 luce, et cognitione nel corporeo, leuandola dal diuino à po-
 co à poco, come la Luna, fin che habbi posto ogni sua prou-
 dentia in quello: lasciādo totalmente la uita contemplati-
 ua. et allhora è come la Luna nella quintadecima, piena
 uerso di noi di luce, et uerso il cielo di tenebre. Anchor se-
 guita che l'anima (come la Luna) sotrahe sua luce dal mō-
 do inferiore, ritornādo nel superiore diuino à poco à poco
 fin che torni qualche uolta à quella total copulatione, et
 intellettuale, cō integra tenebrosita corporea; et cosi succes-
 sivamente si muta nell'anima la luce intellettuale, d' una
 parte nell'altra, et l'opposita tenebrosita, come nella Luna
 quella del Sole, cō mirabile similitudine. SO. Mi dà ammi-
 ratione, et rallegra il uedere, quāto ottimamēte quel p̄fet-
 to fattor de l'uniuerso habbia messo il ritratto de dui lumi-
 nari spiritali nelli due luminari spiritali celesti, Sole, et
 Luna: acciò che uedēdo noi questi, che nō si possono occul-
 tare dalli occhi humani, possino i nostri occhi della mēte ue-
 dere quelli spiritali: i quali à loro possono essere solamēte
 manifesti. Ma à maggior sufficiētia uorrei, che, si come mi
 hai detto la similitudine della cōgiontione della Luna col
 Sole, et dell'oppositione loro, mi diceffi ancor qualche cosa
 della similitudine de due aspetti quadrati: che si dicono
 quarti della Luna: l'uno sette di dopo la cōgiōtione, et l'al-
 tro sette di dopo l'oppositione: se hāno forse qualche signi-
 ficatione nella mutatione dell'anima. PHI. Ancora l'hāno,

perche quelli quadrati sono quãdo pñtalmẽte la Luna ha la meza luce nella parte superiore, et l'altra meza nell'inferiore. Onde gli astrologhi dicono che'l quadrato è aspetto di meza inimicitia, e litigioso: che essẽdo le due parti cõtrarie eguali fra loro, e cõ egual parte nella luce, litigano qual d'esse pigliara il resto. et cosi, quando la luce intellettuale dell'anima è egualmẽte partita nella parte superiore della ragiõ, ouer nella mẽte, e nella parte inferiore della sensualita, litiga l'una cõ l'altra, qual di loro habbia à dominare, ò la ragione la sensualita, ò la sensualita la ragione. SO. Et che significa esser li due quarti? PHI. L'uno è dipoi la cõgiõtionẽ, et da lei principia à superare la parte inferiore la superiore nella luce, et cosi è nell'anima quando uiene dalla copulatione alla oppositione: che dipoi che tutte due le parti sono eguali nella luce, la superiore è supata dall'inferiore: pche la sensualita uince la ragione. L'altro è dopo l'oppositione: e dallei principia à superare nella luce la parte superiore, che nõ uediamo, l'inferiore che uediamo. Et cosi è nell'anima quãdo uiene dall'oppositione alla copulatione intellettuale: pche poscia che tutte due le parti son nella luce eguali, principia à superare la parte superiore intellettuale, et uincere la ragiõ la sensualita. SO. Questa nõ mi par già che fussi giõta da lasciare. Dimmi ancor se hai prõta alcuna similitudine alli quattro aspetti amicabili della Luna al Sole, cioe due sesti, et due trini, nella mutation dell'anima. PHI. Il primo sestile aspetto della Luna al Sole, è à cinque di della cõgiõtionẽ, et l'amicabile: pche la parte superiore partecipa senza litigio della sua inferiore: però che la superiore ancor uince, et l'inferiore gli è sottoposta. cosi è nell'anima, quãdo esce della copulatione, ella partecipa un

poco di sua luce alle cose corporee p il loro bisogno ,superã do nientedimeno la ragione il senso .*Et* però le corporee allhor son piu magre,*et* però dicono gli astrologhi giudicatori dell'abbondantie corporee,che è aspetto d'amicitia diminuita.il primo aspetto trino della Luna al Sole,è à die ci di della cõgiõtione:*et* la maggiore parte della luce è già uerso di noi:pur la superiore non resta nuda di luce , ma è soggetta all'inferiore.*et* così è nell'anima,quando uà dal primo quarto all'oppositione:che auẽga che la ragione nõ resti senza luce,pur il piu delle uolte s'opera nelle cose corporee senza litigio ,et perche allhor le cose corporee sono abbodati,propiamẽte gli astrologhi chiamano il trino aspetto d'amicitia perfetta.il secondo trino della Luna col Sole è à uenti di della cõgiõtione dopo l'oppositione,innãz il quadrato secondo : *et* già la luce si uà partecipando nella parte superiore,che era tutta tenebrosa,nell'oppositiõe,ma senza litigio.la parte maggiore della luce è ancor nella pte inferiore uerso di noi.Così è nell'anima quando che dal corporeo,alquale è tutta dedita,uiene à dare una parte di se alla ragione *et* all'intelletto,talmente,che essend ancora piu abbodantile cose corporee,si cõgiõge con loro lo splẽdore intellettuale,*et* uiene ad essere secõdo aspetto d'intera amicitia,appresso gli astrologhi.il secondo aspetto sestile della Luna col Sole,e alli XXV di ancora della congiõtione dopo il secondo quadrato innanzi alla congiõtione succedente.*et* in quella parte superiore già haueua recupata la maggior parte della luce,ancora che restasse all'inferiore sufficiẽte parte di luce:ma in tal modo , che senza cõtrasto è sottoposta alla superiore *et* così nell'anima,quando dalle cose corporee è conuertita,non solamente è atta à

far la cagione equiualente al senso, ma à farla superiore, senza litigio del senso: quantunque gli resti prouidentia delle cose corporee, secondo il bisogno loro, sottomesso alla retta mente: ma perche in tal caso le cose corporee son pur magre, gli astrologhi, giudicando quelli, il chiamano aspetto d'amicitia diminuita. Dipoi, da questo quarto, et ultimo aspetto amicabile, se l'anima tede al spirituale, uiene alla diuina copulatione; che è somma sua felicità, & diminutione delle cose corporee. A questo modo, ò Sophia, l'anima è numero, che se stessa muoue, in moto circolare: et il numero de numeri è quãto il numero delli aspetti lunari col Sole, che sono sette, et la cõgionitione è la decima unita, principio et fine delli setti numeri, come quella è principio e fine de sette aspetti. SO. Resto cõteta del simulacro lunare all'anima humana; uorrei sapere se hai alcuna similitudine nell'ecclissi della Luna alle cose dell'anima. PHI. Anchora in qsto il pittor del mōdo nō fu negligēte. L'ecclissi della Luna è p interpositione della terra, fra lei, et il Sole, che gli dà la luce, per ombra della quale la Luna d'ogni parte resta tenebrosa, così dall'inferiore, come dalla superiore: et si dice eclissata, peroche totalmēte perde la luce d'ogni sua metà; così interuiene all'anima quãdo s'interpone il corporeo, et terrestre fra lei, e l'intelletto, che pde tutta la luce che dall'intelletto riceueua nō solamēte dalla parte superiore, ma ancora dall'inferiore attiuā, et corporea. SO. A che modo si puo interporre il corporeo fra lei, e l'intelletto? PHI. Quãdo l'anima s'inclina oltre à misura alle cose materiali e corporee, et s'infanga in quelle, pde la ragione, e la luce intellettuale in tutto; peroche nō solamēte pde la copulatione diuina, et la cõtēplatiōe intellettuale; ma ancor la uita sua atti

ua si fa in tutto irrationabile, e pura bestiale: et la mente, o ragione nō ha loco alcuno, ancora nell'uso delle sue lasciuie. Onde l'anima si miserabile eclissata del lume intellettuale, è equiparata all'anima de gli animali bruti, et è fatta della natura loro. et di questi dice Pittagora che migrano in corpi di fiere, et di brutti animali. E ben uero, che cose come la Luna qualche uolta è tutta eclissata, & qualche uolta parte di lei, così l'anima qualche uolta perde in tutti gli atti l'intellettuale luce, e qualche uolta nō in tutti, è fatta bestiale. Ma sia come si uoglia, la bestialità in tutto, ouero in parte è somma destruttione, et sommo difetto dell'anima; & questo dice Dauid a Dio pregando, libera da destruttione l'anima mia, e dal potere essere de cani unica. SO. Mi piace nō poco questo residuo del simulacro dell'anima corrotta, oscura, et bestiale, all'eclissata Luna. Solamente uorrei sapere se l'eclissi del Sole ha ancora qualche simile significatione. PH I. L'eclissi del Sole nō è difetto di luce nel corpo d'esso Sole, come l'eclissi della Luna: peroche il Sole mai si truoua senza luce: cōciosia che quella sia sua propria sustentia: ma il difetto è in noi altri terreni, che per l'interpositione della Luna in mezzo di lui, et noi, siamo priui della sua luce, & rimaniamo oscurati. S O. Questo intendo: ma dimmi qual simiglianza ha cō l'intelletto? PH I. Così l'intelletto nō è mai priuo ne difettoso di luce sua intellettuale, come interuiene all'anima: peroche la luce intellettuale è dell'essentia dell'intelletto, senza il quale nō harebbe essere, & nell'anima è partecipata da esso intelletto. Onde per l'interpositione della terrestre sensualità fra lei, et l'intelletto, al modo della Luna s'eclissa, et fa oscura, e priua di luce intellettuale, come t'ho detto. S O. Ben ueggio che sono simili

il Sole, et l'intelletto nella priuatione del difetto in se mede-
 simi: ma nel difetto di luce, che causa l'eclissi solare in noi,
 per interpositione della Luna fra noi et esso, qual somigliã-
 za ha egli con l'intelletto? P H I. Così come, interponendosi
 la Luna fra il Sole, et noi altri terreni, ne fa mancare la lu-
 ce del Sole, riceuendola lei tutta nella sua parte superiore,
 restando à noi l'altra inferiore oscura: così quãdo s'inter-
 pone l'anima fra l'intelletto, et il corpo, cioè copulandosi, et
 unendosi cò l'intelletto, riceue l'anima tutta la luce intel-
 lettuale nella sua parte superiore, & dalla parte inferiore
 corporea resta oscura; & il corpo da lei nõ illuminato, per-
 de l'essere, & lei si dissolue da lui, e questa è la felice mor-
 te, che causà la copulatione dell'anima con l'intelletto; la-
 quale hãno gustata i nostri antichi beati, Moise, & Aron,
 & gli altri: de quali parla la sacra scrittura, che morirono
 p bocca di Dio, baciando, la diuinità, come t'ho detto. S O.
 Mi piace la similitudine: e bene è giusto che unendosi così
 perfettamente l'anima col diuino intelletto, si uenga à dis-
 soluere dalla colligatione, che ha col corpo, in modo che que-
 sta eclissi è solamẽte del corpo, & non dell'intelletto, che è
 sempre immutabile; ne ancor dell'anima, che si fa in quel-
 lo felice; così come l'eclissi del Sole è solamente à noi, &
 nõ al Sole, che mai s'oscura, ne alla Luna, che allhora piu
 presto riceue, & cõtine nella sua parte superiore tutto il
 lume del Sole. Dio facci adũque nostre anime degne di co-
 sì felice fine. Ma dimmi, ti prego, essẽdo essa anima spirituale
 che difetto, ouero passione ha in se, che faccia farle tãte mu-
 tationi, un' hora uerso il corpo, un'altra uerso l'intelletto?
 che della Luna il moto locale discosto dal Sole è cagione ma-
 nifesta di sue mutatiõ i uerso il Sole e uerso la terra: laqual

ragione nõ si truoua nell'anima spirituale. PHI. La cagione d'altate mutationi nell'anima è il gemino amore, che in lei si truoua. SO. Che amore è quel che ha l'anima, et come è gemino? PHI. Essendo nell'intelletto diuino la somma, et perfetta bellezza, l'anima, che è uno splendore procedente da quello, s'innamora di quella somma bellezza intellettuale, sua superiore origine: come s'innamora la femina imperfetta del maschio suo perficiente; et desidera far si felice nella sua perpetua unione: cõ questo si giõta un' altro amore gemino dell'anima al modo corporeo à lei inferiore, come del maschio alla femina, p' farlo perfetto, impri mendo in lui la bellezza, che piglia dall'intelletto mediante il primo amore; come che l'anima ingrauidata della bellezza dell'intelletto, la desidera partorire nel modo corporeo, oueramente piglia la semenza d'essa bellezza, p' farla generare nel corpo: ouero, come artifice, piglia gli essempli della bellezza intellettuale, p' scolpirli al proprio ne i corpi. il che nõ solamente accade nell'anima del modo, ma quel medesimo interuiene all'anima dell'huomo col suo intelletto nel picciol modo. Essendo adunque l'amore dell'anima humana gemino nõ solamente inclinato alla bellezza dell'intelletto, ma ancora alla bellezza ritratta nel corpo; succede qualche uolta, ch'essendo gradamente tirata dall'amore della bellezza dell'intelletto, lascia del tutto l'amorosa inclinatioe del corpo, tãto che si dissolue totalmente da quello; et ne segue à l'huomo la morte felice copulatiua, (come t'ho detto nell'eclissi del Sole) et qualche uolta le interuiene il contrario, che tirata piu del douere dall'amor della bellezza corporea ci lascia del tutto l'inclinatioe et amor della bellezza intellettuale, et in tal modo s'asconde dall'in

telletto suo superiore, che si fa in tutto corporea, & oscura di luce, e bellezza intellettuale, come t'hodetto nell'eclissi lunare. qualche altra uolta l'anima opera per tutti due gli amori, intellettuale, & corporeo: ouero con temperamento, & equalita: & all'hora la ragione litiga con la sensualita, (come t'ho detto ne due aspetti quadrati della Luna al Sole) ouero declina ad uno delli amori, come t'ho detto, ne quattro aspetti amabili, due trini, & due festili. et quãdo la declinatione è all'amore intellettuale, se è poca la declinatione, è all'amore intellettuale, se è poca la declinatione, & ancora cõ lo stimolo della sensualita, l'huomo si chiama continente: & se declina molto all'intellettuale amore, e nõ resti lo stimolo del sensuale, l'huomo si chiama temperato. Ma se declina piu all'amor corporale, è il contrario: che declinando poco, & che ancora resti qualche resistentia dell'intellettuale, l'huomo si chiama incontinente: & se declina molto, in modo, che l'intelletto nõ faccia resistentia al cuna, l'huomo si chiama intemperato. S O. Non poco mi satisfisfa questa cagione delle mutationi dell'anima, cioè l'amore della bellezza intellettuale, & quel della bellezza corporea: et di qui uiene che cosi come nell'huomo si trouano due amori diuersi, cosi si trouano due diuersi bellezze intellettuali, et corporali; et conosco quãto la bellezza intellettuale è piu eccellẽte che la corporale, et quãto è meglio l'ornamento della bellezza intellettuale, che quel della corporea: ma solo mi resta saper da te, se forse la Luna, come l'anima, ha queste amorose inclinationi uerso il Sole, et uerso la terra, se forse ancora in questo la Luna è dell'anima simulacro. PHI. Sẽza dubio è simulacro: che l'amor, che la Luna ha al Sole, da cui sua luce, uita, e pfetiõe depẽde, è come di

me di femina al maschio, et quello amore la fa essere sollecita à l'unione del Sole. ha ancora la Luna amore al mondo terreno, come maschio à femina p' farlo perfetto con la luce, e influetia, che riceue dal Sole, et però fa sue mutationi simili à quelle dell'anima, lequali nò dichiaro p' esempi p' nò essere piu lógo in questa materia. solamēte ti dico che come trasporta l'anima cō sue mutationi la luce dell'intelletto nel módo corporeo, p' l'amore che ha à tutti due, così la Luna trasferisce la luce del Sole nel mondo terreno per l'amore che ha à tutti due. S O. Questo resto di cōformità mi piace, et certo di questa materia assai m'hai acquietata la mente. P H I. Ti pare ò Sophia per questa lóga interpositione di consentire, che l'anima nostra quādo contempla con intentissimo amore, & desiderio in uno oggetto, possi & soglia abbādonare i sensi con altre uirtu corporee? S O. Si puo senza dubbio. P H I. Nò è dūque giusta la tua querela contra di me, che quādo tu ò Sophia m'hai ueduto rapito dal pensiero senza sentimēti, era allhora mia mēte cō tutta l'anima si ritirata à contēplare l'immagine di tua bellezza, che, abbādonati il uedere & l'udire insieme col mouimento, solamente quello che hanno ancora gli animali bruti, mi portaua p' quella uia, laquale prima da me fu desiderata: si che se lamētati ti uuoì, lamētati pur di te, che à te stessa hai serrate le porte. S O. Pur mi lamēto che possi, et uaglia in te piu, che mia persona, l'immagine di quella. P H I. Puo piu: pche gia la rappresentatione di dentro all'animo procede à quella di fuore, però che quella p' essere interiore si è gia insignorita di tutti gli nteriori. ma puoi giudicar ò Sophia, che se tua immagine riceueri seco nò uuole, sarebbe impossibile che l'altrui in sua compagnia riceuesse. S O. A=

spera mi dipingi o Philone. PHI. Anzi ambitiosissima, che rubi me, te, & ogni altra cosa. S O. Almanco ti sono utile, et salutifera, ch'io ti leuo molte cogitationi fastidiose, & maleconiche. PHI. Anzi uelenosa. S O. Come uelenosa? PHI. Velenosa di tal ueleno, che manco se gli troua rimedio, che à niuno di corporali tofchi: che cosi come'l ueleno uadritto al cuore, e di li nō si parte fin che habbi cōsumati tutti i spirti, i quali gli uāno dietro, et leuādo i polsi, & infrigidando gli estremi, leua totalmente la uita; se qualche rimedio esteriore nō se gli approssima; cosi l'immagine tua è dentro della mia mēte, e di li mai si parte attrahēdo à se tutte le uirtu et spirti, & cō quelli insieme la uita totalmēte leuarebbe; se nō che la tua persona esistente di fuora, mi recupera gli spirti & i sentimēti, leuādoli di mano la preda, per intenermi la uita. S O. Bene adūque ho detto, dicēdo ch'io ti sono salutifera: che se mia assente immagine t'è ueleno, io presente ti sono triaca. PHI. Tu hai leuata la preda alla tua imagine, perche lei ti leua, et proibisce l'intrata; et in uerita nō l'hai fatto per beneficiarmi, anzi per paura: che se finisse mia uita, finiria anchora con lei il tuo ueleno; & perche uuoi che la mia pena sia durabile, non uuoi cōsentire che'l ueleno di tua imagine mi doni la morte, che quel dolor è maggiore quāto è piu diuturno. S O. Non so cōcordare i tuoi detti, o Philone: una uolta mi fai diuina, et da te molto desiderata; et un'altra uolta mi troui uelenosa. PHI. L'uno, et l'altro è uero: et tutti due possono stare insieme: peroche in te la uelenosita dalla diuinità è causata. S O. Come è possibile che da bene uenga male? PHI. Puo interuenire, ma indirettamēte; perche ui si terpone il desiderio insatiabile. S O. A' che modo? PHI.

La tua bellezza in forma piu diuina che humana à me si rappresenta; ma per essere sempre accompagnata d'un pò gitiuo, et insatiabile desiderio, si còuerde di dentro in uno pernicioso, et molto furioso ueleno; Si che quanto tua bellezza è piu eccessiua, tãto produce in me piu rabbioso, et uelenoso desio; la presenza tua m'è triaca, solamète perche mi ritiene la uità, ma nõ per leuar la uelenosita, & la pena: anzi la prolunga, et fa piu durabile: però che uederti mi proibisce il fine, qual sarebbe termine al mio ardēte desiderio, & riposo à mia affannata uita. SO. Di questa alienatione assai buon conto hai dato; ne io uoglio piu esaminarla; che per altro t'ho chiamato, & altro da te uoglio. PHI. Che altro? SO. Ricordati della promessa che già due uolte m'hai fatto, di darmi notitia del nascimento dell'amore e di sua diuina progenie; & ancor significasti uoler mi mostrare sui effetti ne gli amātizil tēpo mi pare opportuno, e tu dici che nõ sei inuiato per cose che importino: dūque da opera di satisfare alla promissione. PHI. In termine mi truouo che ho piu bisogno di cercare credētia, che di pagare cioè che ho à dare; se mi uuoi far bene, aiutami à far debiti nuoui, e nõ mi costringere à pagar i uecchi. SO. Che bisogno è il tuo? PHI. Grande. SO. Di che? PHI. Qual maggior che di trouar rimedio à mia crudelissima pena? SO. Vuoi che ti còsigli? PHI. Da te sempre uorrei e còsiglio, et ajta. SO. Se del poco ti fai buõ pagatore, sempre che uorrai assai, ti sara fidato à credētia: perche il buon pagatore è possessore dell'altrui. PHI. In poco dūq; stimi quel che domādi. SO. In poco à rispetto di quel che domādi tu. PHI. Perche? SO. Però che è mīco à te dare quel che puoi dare che hauere cio che nõ puoi hauere. PHI. Questa mede-

sima ragione costringerebbe te à darmi prima rimedio, tã
 to piu che il beneficio sarebbe mutuo. ciascuno debbe dare
 di quel ch'egli ha, et riceuere di quel che gli m'aca, e di che
 ha bisogno. SO. A' questo modo ne il tuo sarebbe pagare, ne
 far gratia: però ch'io ueggo che gia di nuouo uuoì uedere
 quel che gia hai promesso: paga una uolta il debito, e dipoi
 parlerai à che modo si debbono contribuire i mutui bene-
 ficij. PHI. Son pur molti debiti, non però promessi. SO. Dim-
 mene qualch'uno. PHI. Soccorrere alli amici del possibile,
 non ti par debito? SO. Gratia sarebbe, non debito. PHI. Gra-
 tia sarebbe soccorrere à i forestieri che non sono amici; ma
 alli amici, è debito; et non farlo sarebbe uitio d'infedeltà,
 crudelta, & auaritia. SO. Ancor che questo fusse debito, nò
 mi negarai gia, che fra i debiti, il promesso si debbe pagar
 prima, che'l non promesso. PHI. Ancor questo nò ti uoglio
 consentire; però che di ragione prima si debbe pagare quel
 che in se è debito, & non promesso; che quel che solamente
 la promissione il fa debito: perche in effetto il debito sen-
 za promessa, precede alla promessa senza debito; mira che
 dar tu remedio alla terribil pena mia è uero debito, poi noi
 siamo ueri amici, bẽche nò l'habbi promesso; ma la promi-
 sion mia non fu per debito, anzi di gratia, ne à te è molto
 necessaria, che gia nò è per ricuperarti di pericolo, ò d'ino,
 ma solamente per darti qualche diletto, et satisfattione di
 mente. debbe dũque precedere il tuo debito non promesso,
 quel di mia libera promissione. SO. La promessa solamente
 è quella che fa il debito, senza hauer bisogno d'altro obli-
 go. PHI. Piu giusto è che'l debito solamẽte facci la promi-
 sione senza esser bisogno il promettere. SO. Quãdo bẽ fusse
 così, come dici, non uedi tu che cio ch'io uoglio da te, è la

theorica dell'amore; et quel che tu uuoi da me è la pratica di quello; et nò puoi negar che sempre debbe precedere la cognitione della theorica all'uso della pratica: perche ne gli huomini la ragione è quella che indrizza l'opera: et haué domi gli dato qualche notitia dell'amore cosi di sua essentia, come di sua còmunita, parrebbe che m'acasse il principale, se ne mancasse la cognitione di sua origine, & effetti: si che senza ponervi interuallo, dei dar i settione à quel, c'hai già cominciato, e porger satisfattione à questo residuo del mio desiderio; pche, se tu (come dici) rettamente m'ami, piu l'anima che il corpo amar dei: dunque nò mi lassar irresoluta di sì alta e degna cognitione; se uuoi dire il uero, còcederai che in questo sta il debito tuo, insieme cò la promissione: si che à te tocca prima il pagaméto; e se'l mio nò succederà, allhor cò maggior ragione ti potrai lamentare. PHI. Nò ti si puo resistere, ò Sophia: quādo penso hauerti leuato tutte le uie del fuggire, tu te ne fuggi per nuoua strada, si che bisogna far quel che ti piace, et la principal ragione è ch'io son l'amante, e tu sei l'amata: et à te tocca darmi la legge, et à me cò executione offeruarla. et già io in questo ti uoleuo seruire, & dirti (poi che'l ti piace) qualche cosa del l'origine, et effetti dell'amore, ma nò mi so risoluerè à che modo habbia à parlar di lui, ò laudādolo, ouer uituperādolo. della laude è degna sua grādezza, e del biasimo sua feroc operatione, uerso di me massimamente. S O. Di pur il uero, sia in laude, ò in uituperio, che nò puoi errare. PHI. Lodare chi mal fa, nò è giusto: uituperare chi molto puo, è pericoloso. son ambiguo, ne mi so determinare. dimmi tu, ò Sophia, quale è il men male. S O. Manco male è sempre il uero, che'l falso. PHI. Men male è sempre il securo, che il

DIALOGO III.

pericoloso. S O. Sei philosopho, & hai paura di dir la uerita? P H I. Se ben nò è d'huomo uirtuoso dire la bugia (quãdo ben fusse utile) nò però è di huomo prudẽte dir la uerita, qual ne porga dãno, & pericolo. perche' l' uero, il cui dirlo è nociuo, prudentia è tacerlo, e temerita parlarne. S O. Non mi par già honesto timore quel di dire il uero. P H I. Non ho paura di dir la uerita, ma del dãno che di dirla mi potrebbe interuenire. S O. Essendo tu così saettato dall'amore (come dici) che paura hai piu di lui, che mal ti puo far che già non t'habbia fatto? & in che ti puo offendere, che già nò t'habbia offeso? P H I. Nuoua punitione temo. S O. Che temi che ti possa esser nuouo? P H I. Temo che nò m'interuenga quel che già interuenne à Homero, ilquale p cantare in disfaor dell'amore perse la uista. S O. Hora: mai nò bisogna che tu temi di perderla, che già l'amor (senza hauer tu detto mal di lui) te l'ha leuata, che poco innãzi passasti di qui cò gli occhi aperti, & nò mi uedesti. P H I. Se solamente per còdolermi con me stesso del torto, che mi fa l'amore, e del tormento che mi dà, mi minaccia (come tu uedi) di leuarmi la uista, che fara se publicamẽte il biasmaro, et sue opere uituperero? S O. Homero cò ragion fu punito, però che lui diceua male ingiustamẽte di chi non gli haueua fatto alcun male: ma se tu dirai male dell'amore, il dirai con giustitia; però che ei ti tratta peggio che può. P H I. I possenti, che nò son benigni, piu cò furia che còragione dãno le pene; & di me giustamente piglieria maggior uẽdetta che d'Homero, però che io son de suoi sudditi, et Homero nò era, et se puni lui solamente per hauerẽ usato di scortesia, molto piu grauemẽte punirebbe me & p' discortesia, & per inobedientia. S O. Di pure, & se uedrai, che si

sdegni cōtra dite, disdirai cio che hai detto, & gli doman-
dara per dono. PHI. Tu uorresti che facessi esperienza del
la sanita, come fece Stesicoro. S O. Che fece Stesicoro? PHI.
Cantò cōtra l'amore d'Helena, & Paris, uituperandolo: &
hauuta la medesima pena d'Homero, che pse la uista, cono-
scendo la cagione di sua cecità, qual nō conobbe Homero, si
ricomperò incōtinentemente, facendo uersi contrarij d i primi in
laude, et fauor d'Helena, & del suo amore; onde subitamē-
te amor gli restitui la uista. S O. Horamai puoi dire cio che
ti piace, che secōdo mi pare già sai, come Stesicoro, il modo
di ricomperarti. PHI. Non lo sperimentero gia io, che so
che uerso me sarebbe l'amor piu rigoroso che nō fu uerso
lui: che l'errore de proprij serui maggior furia mena, & a
piu crudelta pronoca i signori. ma in questo uoglio esser
piu sauiο, che nō furono tutti due loro; al presente parlare
mo cō ogni reuerentia di sua origine, et di sua antiqua ge-
neologia; ma delli effetti suoi buoni, et cattini, p adesso nō
ti diro cosa alcuna; in modo che non hauero occasione di
laudarli p paura, ne di uituperarli con audacia. S O. Non
uorrei gia che lasciassi questa nostra narratione impfetta,
che cosi come il principio dell'amore consiste nella sua ori-
gine, cosi il fine suo cōsiste ne suoi effetti; et se la paura nō
ti lascia dire suoi difetti, di almanco le lode; forse p questa
uia potrai impetrar gratia di reconciliarti seco, & fartelo
beniuolo: che coloro che in dar le pene sono intēperati, in
far le gratie sogliono essere liberali. PHI. Si, se fussero uere
lode, ma nō essendo, sarebbe adulatione. S O. A' ogni mo-
do bisogna lusingare chi puo piu. PHI. Se adulare i bene-
fattori è cosa brutta, quanto piu i malefattori? S O. Lascian-
do da parte la tua passione, et il cōto che è fra te, & l'a-

D I A L O G O III.

more, fammi intendere, ti prego, ueramēte quali delli effecti d'amore credi sien piu, ò i buoni degni di laude, ouero i uituperabili? P H I. Se in quel ch'io diro ne amministrera piu la uerita, che la passione, trouero in lui molte piu lode, che biasmi: e nò solamēte di numero, ma ancora di piu eccellentia. S O. Adūque, se in qualita, e quantita i buoni effecti d'amore eccedeno i cattiu, di pure ogni cosa, che piu presto impetrarai gratia da lui p far palese i suoi gran beneficij, che nò pena per dir con uerita suoi pochi maleficij, et se l'amore e del numero delli dei celesti spiritali (come si dice) nò gli debbe dispiacere il uero: pche la uerita è sempre annessa, et cōgiunta alla diuinita, e è sorella di tutti gli dei. P H I. Per la giornata d'hoggi basta assai parlare del nascimento dell'amore; restara p un'altra il dire de suoi effecti, cosi buoni, quanto cattiu. forse allhor deliberero compiacerti, et dire ogni cosa, et se l'amore cōtra di me s'infuriara, gli interponero la uerita p placarlo, che glie sorella, et te che gli sei figlia, et somigli a sua madre. S O. Ti ringratio dell'offerta, et l'intercessione t'offerò; et pche il giorno nò se ne uada in parole, di s'ei nacque, quando nacque, done nacque, di chi nacque, et pche nacque questo strenuo antico, et famosissimo Signore. P H I. Non manco saua, che breue, et elegante mi pare ò Sophia questa tua dimanda del nascimento dell'amore, ne i cinque membri che hai diuisi: e gli spianerò per uedere se t'ho inteso. S O. So ben che m'intendi, ma piacere mi farai se li spiani. P H I. Tu prima domandi se l'amore è generato, et d'altrui proceduto, ò ueramente se è ingenito, senza mai hauere hauuto dependentia d'alcuno antecessore. Domandi secòdo, quando nacque, posto che sia generato, et se forse sia succession

ò dependentia fu ab eterno, ouero tēporale, & se temporale, in qual tempo nacque: se forse nacque al tēpo della creatione del mōdo, & productione di tutte le cose; ouer dipoi in qualche altro tempo. Il terzo, che dimandi, è del luogo, nel quale nacque; et in qual de tre mōdi ha hauuto origine; se nel mōdo basso, & terrestre, ouer nel mondo celeste, ò forse nel mondo spirituale; cioè l'angelico, et diuino. Per quarto, domadi quali furono i suoi parēti, cioè se ha hauuto solamente padre, ò solamēte madre, ò ueramēte se di tutti dui nacque, et chi furono; se diuini, ò humani, ouer d'altra natura: e di loro ancora, quale è stata sua geneologia: et ultimamente, per quinto uuoì sapere il fine, per il quale nacque nel mōdo: & qual bisogno il fece nascere: però che la causa finale è quella per laquale ogni cosa prodotta, fu prodotta; & il fine del prodotto, è il primo nell'intentione del produttore, se bene è ultimo in sua esecutione. son questi ò Sophia i cinque tuoi quesiti circa il nascimento d'amore? S O. Questi sono certamente. io ho fatta la dimanda, ma tu l'hai in tal modo ampliata, che mi dai buona speranza della desiderata risposta; che come le piaghe bene aperte, e ben uedute si curano meglio, così i dubbij, quādo son ben diuisi, e smembrati, piu perfettamente si soluono. uengiamo dunque alla conclusione, che con desiderio l'aspetto. P H I. Tu sai che hauendo à determinare cose pertinenti al nascimēto dell'amore, bisogna presupporre che lui sia, e saper qual sia sua essentia. S O. Che l'amor sia è manifesto, & ciaſcuno di noi puo far testimonio del suo essere. & non è alcuno che in se stesso nol senta: & nol ueda: qual sia l'essentia sua, mi pare che assai n'hai detto quel giorno, quādo parlammo d'amore, & desiderio. P H I. Non mi

DIALOGO III.

par già poco che tu cōfessi sentire in te stessa che amor sia, ch'io timido staua che tu p mancamento d'esperientia nō mi domandassi del suo essere dimostrazione; laquale à per sona che nol sente (come di te presumessi) nō sarebbe facile di fare. SO. Già in questa parte t'ho leuato lo affanno. PHI. Presupposto che ancor sia, hai tu ben à mente le cose pertinenti alla cognitione di sua essentia, secōdo che l'altro giorno parlammo? SO. Credo ben ricordarmi, nientedimeno, sel nō t'è graue, uorrei che in breue mi replicassi quel di che mi bisogna hauer memoria pertinente all'essentia dell'amore, perche io meglio intenda 'cio che dirai del suo nascimento. PHI. Ancor uolentieri di questo ti compiaceria, ma non ben mi ricordo di quelle cose. SO. Buona fama ti dai d'hauer buona memoria: se delle cose tue non ti ricordi, come ti ricorderai dell'altrui? PHI. Se altri mia memoria possiede, come mi puo ella seruire nelle cose mie? e se di me non mi ricordo, come uoi ch'io mi ricordi de passati ragionamenti? SO. Mi par istrano, che de i detti che hai saputo formare nō ti possi ricordare. PHI. Quando te co allhor parlaua, la mente formaua le ragioni, e la lingua le parole che mandaua, ma gli occhi, & l'orecchie al cōtrario operando tirauano dentro dell'anima la tua imagine, i tuoi gesti, insieme cō le tue parole, et accenti, i quali solamēte nella memoria mi restano impressi. sol questi sono miei, et gli miei sono alieni: se alcuno uolesse, di questi che da te uēgono mi ricordo: di quelli da me mandati per la bocca fuor della mente, & della memoria, ricordifene chi gli piace. SO. Sia come si uoglia, la uerita è sempre una medesima. se questo, che in questo caso l'altro giorno m'hai detto, è stato il uero, quando bē la memoria non ti seruisse in re

plicarlo, ti seruira la mente in porgere di nuouo un'altra uolta quelle medesime uerita. P H I. Questo credo bene che si potra fare, ma nõ gia in quel modo, forma, et ordine del passato: ne contero quelle particularita, che in effetto non me ne ricordo. S O. Dille pure al modo che ti piace, che la diuersita della forma non importa poscia che una medesima è la sustantia, et io che delle cose tue piu che tu mi ricordo, t'appotaro in quelle parti, che ti uedrò lasciare, ò mutare. P H I. Poi che uuoì ch'io ti dica quel che sia amore, tel dirò pianamente, et uniuersalmente. Amore in commune uol dire desiderio d'alcuna cosa. S O. Questo è un diffinire ben piano: & dire il potresti piu breuemente, dicendo solamente ch'amore è desiderio: che essendo desiderio, bisogna che sia di qualche cosa desiderata; cosi come l'amore è di qualche cosa amata. P H I. Tu dici il uero, ma pure la dichiarazione nõ è difetto. S O. No: ma se tu diffinisci amore in commune esser desiderio, ti bisogna concedere che ogni amor sia desiderio, & ogni desiderio sia amore. P H I. Così è, peroche la diffinitione si conuerte col diffinito, & tanto comprende l'uno, quanto l'altro. S O. Altramente mi ricordo che mi hai l'altro giorno argumentato, cioè, che l'amore nõ è sempre desiderio: peroche molte uolte è delle cose che si hãno, & sono, come amare padre figliuoli, et la sanità, che si ha, et le ricchezze, chi le possiede, ma il desiderio è sempre di cose che nõ sono, e se sono nõ l'habbiamo, che quel che manca si desidera che sia se non è, & che si habbi, se nõ si ha; ma le cose, ò persone che amiamo, molte uolte sono, & le possediamo, & quelle che nõ sono mai amiamo. dunque come dici che ogni amore è desiderio? P H I. Ancora mi uiene in memoria che habbião prima diffinito

altramēte l'amore che'l desiderio:perche dicemo il desiderio essere affetto uolontario d'essere,ò hauere la cosa stimata buona che manca,et l'amore essere affetto uolotario di fruire cō unione la cosa stimata buona,che māchi: non dimeno habbiamo poi dichiarato,che bēche il desiderio sia della cosa che manchi, in ogni modo presuppone,cosi come l'amore,qualche essere,che auuenga che māchi in noi,ha essere appresso gli altri, ouero in se stessa,se nō in atto, in potentia;et se non ha essere reale,l'ha al māco imaginario et mentale,et hauiamo mostrato che l'amore,non ostante che qualche uolta sia di cosa posseduta,nōdimēo presuppone sempre qualche mācamento di quella,come fa il desiderio. Et questo è,ò perche l'amante non ha ancora perfetta unione con la cosa amata,onde ama,et desidera perfetta unione cō quella,oueramente perche benche la possenga,e fruisca di presente,gli manca la futura fruitione di quella,et però la disia;si che in effetto bē speculato il desiderio et l'amore è una medesima cosa,nō ostante che nel modo del parlare del uulgo ciascuno habbia qualche proprieta, come hai detto,et però nel fine di quel nostro parlamento habbiamo diffinito l'amore esser desiderio d'unione cō la cosa amata,et habbiamo dichiarato a che modo ogni desiderio è amore,et ogni amor è desiderio,e secōdo quello al presente t'ho diffinito in cōmune l'amore, che è desiderio di alcuna cosa. SO. Essendo l'amore,et desiderio due uocabuli, che molte uolte significano diuerse cose,nō so come gli possi fare uno medesimo nella significatione,che ancora che si possi dirē una medesima cosa amare,et desiare,par che significhino due diuersi affetti dell'anima in quella cosa. Per che uno pare che sia d'amar la cosa,l'altro di desiarla. PHI.

il modo di parlare ti fa parere questo, & già sono alcuni moderni theologi che fanno qualche essenziale differenza fra l'uno, et l'altro, dicendo che l'amore è principio di desiderio, perche amandosi prima la cosa, uien si à desiare. SO. Con qual ragione fanno l'amore principio di desiderio? PHI. Prima diffiniscono l'amore essere cōplacentia nell'animo della cosa che par buona, et che da quella complacentia procede il desiderio della cosa che cōpiace, ilqual desiderio è moto in fine, ò cosa amata; si che l'amore è principio del moto desideratiuo. SO. Questo amore sarà delle cose, che mancano, & non si posseggono, alqual seguita poi il moto del desiderio: ma l'amore delle cose già possedute, che nò può essere principio di moto desideratiuo, che cosa dirò questi che sia? PHI. Dicono che così come l'amore della cosa che manca è complacentia di quella prouentione nell'animo dell'amante, et principio del moto del desiderio: così l'amore nella cosa posseduta, nò è altro che il gaudio, et diletatione, che si ha per la fruitione della cosa amata, & che è fine e termine del moto del desiderio, & sua ultima quiete. SO. Dunque costoro fanno due specie d'amore, l'uno principio del moto desideratiuo, ilquale è delle cose non possedute; l'altro fine, e termine del gaudio et diletatione, ilquale è delle cose possedute, et questo ultimo bene par che sia altro che'l desiderio, peroche gli succede: pur il primo non pare così diuerso dal desio: peroche l'uno, & l'altro e delle cose che mancano. hāno forse loro altra euidētia alla differēza di queste due passioni, amore, et desio. PHI. Fanno un'altra ragione, che fondano ne cōtrarij di queste due qual sono differenti: perche il cōtrario dell'amore è l'odio, & il contrario del desiderio dicono che è fuga della cosa

odiata; onde dicono che si come l'amore è principio di desiderio, così l'odio è principio della fuga: et così come odio, et fuga sono due passioni per acquistar la cosa buona; et dicono che si come il gaudio, ouero diletatione è fine et causa dell'amore, et desiderio, così la tristitia, ouer dolore è causa dell'odio, et della fuga: et così come la speranza è mezzo tra l'amore, e desiderio, et il gaudio, (perochè la speranza è di ben futuro, et discosto, et il gaudio, ouer diletto è di ben presente, ouer cōgionto) così il timore è mezzo fra la tristitia, ouer doglia, et fra la fuga, et l'odio, perochè il timore è del mal futuro, ouer discosto, et la tristitia, ouer doglia è del mal presente, et cōgionto. Si che questi theologi fanno in tutto differente il desiderio dall'amore, tanto da quel che gliè principio, che chiamano cōplacentia, come da quel che gliè fin e termine, ilquale chiamano gaudio, et diletto. SO. Ben fatta mi par questa differentia, et tu Philone perche non la consenti, ma metti che l'amore et il desiderio sieno una medesima cosa? PHI. Ancora questi theologi ingannati dalla diuersita di uocaboli, cercano appresso il uulgo mettere diuersita di passioni ne l'animo, laquale in effetto non è. SO. A che modo? PHI. Pongono differentia essenziale fra l'amore e'l desiderio, liquali in sostantia sono una cosa medesima: et fanno differentia fra l'amore della cosa che manca, et fra quel della posseduta: essendo l'amore uno medesimo. SO. Se tu non nieghi che l'amore sia cōplacentia della cosa amata qual causa il desiderio, nõ puoi negare che amore nõ sia altro che desiderio, cioè principio di quella, come principio di moto. PHI. La cōplacentia della cosa amata non è amore, ma è causa d'amore: così come è causa del desio: ch' amore non è altro che desio de

la cosa che cōpiace; onde la complacentia col desio è amore, & non senza. Si che amore e desio sono un medesimo in effetto, e tutti due presuppongono cōplacentia: & il desio, se è moto, è moto dell'anima nella cosa desiata: e così è amore moto dell'anima nella cosa amata: & la complacētia è principio di questo moto chiamato amore, ò desiderio. S O. Se l'amore & il desiderio fussero un medesimo, nō sarebbero i lor cōtrarij diuersi: che'l cōtrario dell'amore è odio, & il contrario del desio è fuga. P H I. Ancora in questo la uerita s'ha altrimenti: perche la fuga è moto corporeo contrario, non del desio, ma del seguito, ch'è di poi del desio: perche del desio il contrario è l'abhorritione, che è un medesimo con l'odio, ilqual è contrario dell'amore; si che come loro scno un medesimo, gli suoi contrarij sono ancora una medesima cosa. S O. Veggo ben che l'amore, et il desio sono uno in sustantia & così li suoi cōtrarij, ma l'amore del nō posseduto, e del posseduto par, come costoro dicono, ben diuerso. P H I. Pare, ma nō sono diuersi, che l'amore della cosa posseduta nō è il diletto, il gaudio della fruitione, come dicono, della possessione, diletta si, gode il possidente della cosa amata: ma godere diletтары, non è amore; perche nō puo essere una medesima cosa l'amore, che è moto, ò principio di moto, col gaudio, ò diletto, che sono quiete, fine, termine di moto: tanto piu cōtrarij progressi dico che hāno, che l'amore uiene dall'amāte nella cosa amata: ma il gaudio deriua dalla cosa amata nell'amante, massimamēte che'l gaudio è di quel che si possiede, e l'amore è sempre di quel che māca, e sempre è un medesimo col desio. S O. S'ama pur la cosa posseduta, e quella nō manca gia. P H I. Non manca la presente possessione, ma man-

ca la cōtinuatione di quella sua perseverantia in futuro, la qual desia, & ama quel che possiede di presente; & la presente possessione è quella che diletta, la futura è quella che si desia, & ama. Si che tanto l'amore della cosa posseduta, quanto quel della non posseduta, è un medesimo col desiderio: ma è altro che la diletatione, così come la doglia, & la tristitia è altro che l'odio, e l'abhorritione, perche la doglia è della possessione del mal presente, e l'odio è, per non hauerlo nel futuro. S O. A' che modo poni tu dunque l'ordine di queste passioni dell'anima? P H I. La prima ha l'amore, & desiderio della cosa buona, il suo cōtrario è l'odio, & abhorritione della cosa cattiva. La speranza viene dopo l'amore, & desiderio, il quale è di cosa buona futura, o separata, & il timore è il suo cōtrario, qual è di cosa cattiva futura, o separata, & quando con l'amore o desiderio si gionta la speranza, succede il seguito della cosa buona amata così come quando cō l'odio, & abhorritione si gionta il timore, succede la fuga della cattiva odiata. Il fine è gaudio, et diletto di cosa buona presente, & cōgionta, et il cōtrario suo è doglia, & tristitia di cosa cattiva presente, & cōgionta. Questa passione, laquale è ultima in eseguirsi cioè il gaudio, e diletto di cosa buona, è prima nell'intentione, che per cōseguire gaudio, & diletto s'ama, & desidera, spera, & seguita, et pò in quella s'acquieta, & riposa l'animo, & hauendosi, per il presente s'ama, & desidera per il futuro. Si che retta mente philosophando, in qual si uoglia modo, amore & desiderio sono una medesima cosa essentialmente, se ben nel modo di parlare, qualche specie d'amore si chiama piu propriamente desiderio, & l'altra piu propriamente amore, & nò solamete questi due uocaboli, ma altri cō questi dicono una medesima

medesima cosa: pche in effetto quel che s'ama, qualche uolta s'affetta, si dilige, s'opta, s'appetisce, et si uuole, et ancora cosi si desidera, et tutti questi uocaboli, et altri tali, benche s'approprij ciascano ad una specie d'amore, piu che ad una altra, nientedimanco in sustantia tutti significano una medesima cosa: laquale è desiderare le cose che mancano; però che quel che si possiede, quando si possiede, non s'appetisce, ne ama: ma sempre s'ama, & appetisce per essere nella mente sotto specie di cosa buona; onde si desidera, et ama, s'ella non è, che ella sia realmente, & come è nella mente, & che sia in atto, come in potentia: & s'è in atto, & non l'habbiamo, che l'habbiamo: & se l'hauiamo di presente, che la fruiamo sempre. laqual futura fruitione ancora nō è, & manca di questa sorte s'amano fra loro padre, et figliuolo: i quali si desiano fruire sempre in futuro, come in presente: & cosi ama la sanita il sano, & le ricchezze il ricco, che nō solamente desidera che le crescano, ma ancora che le possi fruire nel futuro, come di presente. Dūque l'amore cosi come il desiderio, bisogna che sia delle cose che in qualche modo mancano, onde Platone diffinisce l'amore appetito della cosa buona p possederla, et sempre: però che nel sempre s'include il mancamento cōtinuo. SO. Benche cō l'amore si gionti qualche mancamento cōtinuo: pure presuppone l'essere della cosa: perche l'amore è sempre delle cose che sono: mia il desiderio è ueramente delle cose che mancano, & molte uolte di quelle che nō sono. P H I. In quel che dici, che amore è delle cose che sono, dici ben il uero: perche quel che nō è, non si puo conoscere: & quel che non si puo conoscere, non si puo amare: ma quel che dici, che'l desiderio è qualche uolta de le cose, che nō so

Leone Hebreo.

Q

no,perche siano,nò ha in se assoluta uerita: però che quel che in nessuno modo ha essere,nò si puo conoscere et quel che nò si puo conoscere,manco si puo desiderare. Dunque cio che si desidera bisogna c'habbia esser nella mète: & se è nella mente,bisogna che sia ancora di fuori realmète, se non in atto, in potentia almáco nelle sue case: altramente la cognitione sarebbe mendace: si che nel tutto l'amore nò è altro che desiderio. S O. Ben m'hai dichiarato che ogni amore sia desiderio,et sempre di cose che se ben hanno alcuno modo d'essere,mancan pur di presente,ouer di futuro. ma mi resta un dubbio,che auèga che ogni amore sia desiderio,nò però direi ch'ogni desio fusse amore,perche l'amor nò par che si stenda se non in persona uiuente, ouero in cose che causino qualche spetie di perfettione,come son sanità, uirtu,ricchezze,sapietia,honore,e gloria; che tal cose si sogliono amare,et desiderare.ma son molte altre cose, accidèti,& attioni,che màcando,mai diremo amarle, ma desiderarle. P H I. Non t'ingàni l'uso de uocaboli del uolgo, che molte uolte un nome che ha general significatiõe, suole applicarsi ad una delle sue specie solamente, e cosi interuiene all'amore. S O. Dammi qualche effempio. P H I. Il nome di cavaliere, è di ciascun càualcãte bestia di quattro piedi, ma s'appropria solamète à quelli che sono destri,et esperti per far guerra à cauallo, & il nome di mercatãte è di ciascuno, che qualche cosa compri, ma l'appropriano solamète à quelli, che hãno per propria arte il comprare, e'l uendere mercantie per guadagnare di quelle. Così l'amore essendo uniuersal nome d'ogni cosa disata, s'appropria à persone, ò à cose principali, che habbino in se esser piu fermo, e dell'altre si dice disiarle, et nò amarle, perche l'essere loro è piu

debile, ma in effetto tutte s' amano ; che se ben nõ dirò che amo quella cosa che ancora nõ è, dirò che amo che sia, & se non l' ho, che amo d' hauerla, che questa è ancora la propria intètionè del desiderante, quãdo desidera, cioè se nõ è desiare che sia, e se nõ l' hauiamo, desiar d' hauerla. nientedi manco l' amore, come piu eccellente uocabolo, s' applica primamète à persone che sono, et à cose eccellenti perfettine, ouero possedute: e dell' altre diremo piu presto appetere, optare, & desiare, che amare, ne affettare, ne diligere: perche questi ne soglion mostrare piu nobile, et fermo oggetto: et cõmunemente l' amor s' applica alle cose, & il desio all' attioni del loro essere, ouer d' hauerle: nõ ostante che in sustãtia la significatione sia una medesima. SO. Ancor di questo mi chiamo satisfatta: et cõcedo che appresso i mortali ogni amor è desiderio, et ogni desiderio è amare. Ma appresso gli animali irrationali che dirai? che noi uediamo che desidera no cio che gli m̃ca per m̃giare, ò bere, ò p̃ loro diletatione, ouero la loro liberta quãdo gli manca: ma nõ amano se nõ quel che hãno presente, come i lor figliuoli, le madri, et femine, et quelli che gli porgeno il cibo, et il poto. P H I. Ancor gli animali quel che desiderano amano hauere: e quel che amano desiderano di nõ perdere: si che in tutti si scontra l' amore con l' appetito, et desiderio. SO. Ti dirò bene ò Philone qualche amore, che non si puo chiamar desiderio. P H I. Quale è questo? SO. L' amor diuino. P H I. Anzi quello è piu ueramète desiderio: che la diuinita piu che alcuna altra cosa è desiderata da chi l' ama. SO. Non m' intendi, non parlo del nostro amore uerso d' Iddio, ma de l' amor d' Iddio uerso di noi, & di tutte le cose che ha create; perche mi ricordo tu m' dicesti nel secõdo nostro parlamẽ-

to, che Iddio ama molto tutte le cose che ha prodotte. Questo amore nõ potrai già dire che presupponga mǎcameto, però che Iddio è sommamēte perfetto, et niēte gli mǎca: et se nõ lo presuppone, nõ puo essere desiderio, ilquale (come hai detto) sempre è di che mǎca. P H I. In grā pelago uuoi nuotare. sappi che alcuna cosa che si dica, et applichi à noi, & à Dio, nõ è manco distante & disforme in significatio-
ne, di quāto è lontana la sua altezza dalla nostra bassezza. S O. Dichiarà meglio ciò che uuoi dire. P H I. D'un huomo si puo dire che è buono, & sapiente, lequal cose si dicono ancor d'Iddio: ma tanto è differente in esaltatione l'unita bontà, et sapientia diuina dalla humana, quāto Iddio è più eccellente che l'huomo. Così l'amore che ha Iddio alla creatura, non è della sorte del nostro: ne anchor il desiderio, però che in noi l'uno et l'altro è passione, & presuppone mancamento di qualche cosa: et in lui è perfettione d'ogni cosa. S O. Credo ben quel che dici, ma nõ mi dà già la risposta la propria satisfattione al dubbio mio; però che se Dio ha amore, bisogna che ami: e se ha desiderio, che desideri: et se desidera, desideri quel che in qualche modo mǎca. P H I. E' bē uero che Iddio ama, et desidera, non quel che manca à lui, perche niēte gli manca: ma desidera quel che mǎca à quel che ama: et esso desia che tutte le cose da lui prodotte uēghino ad essere p̄fette, massimamēte di quella perfettione, che loro possono cōseguire mediante i suoi proprij atti, et opere: come farebbe nelli huomini, per loro opere uirtuose, e per loro sapiētia. s̄ che il desiderio diuino nõ è in lui passione, ne presuppone in lui mǎcameto alcuno; anzi p̄ la sua immēsa p̄fettione ama, et desidera che le sue creature arriuinino al maggior grado della loro p̄fettio-

ne, se gli manca, & se l'hanno, che sempre la fruischino felicemēte, & sempre p quello gli da ogni aiuto, & inuiamēto. ti satisfa questo ò Sophia? SO. Mi piace, ma non mi satisfa del tutto. PHI. Che altro uuoi? SO. Dimmi che cosa ne costringe ad applicare à Iddio amore, & desiderio per gli mancamenti d'altri, poi che à lui niente manca, & questo nò pare già ben giusto. PHI. Sappi che questa ragione ha fatto affermare à Platone, che gli dei non habbino amore, & che l'amore non sia Dio, ne Idea del sommo intelletto, però che essendo l'amore, come lui diffinisce, desiderio di cosa bella che manchi gli dei che son bellissimi et senza mancamento, nò è possibile che habbino amore. onde lui tenne che l'amore sia un grã demonio, mezo fra gli dei, & gli huomini, ilquale leui l'opere buone, & i netti spiriti de gli huomini à gli dei, & che porti doni, & gratie de gli dei à gli huomini pche tutto si fa mediūte l'amore; & l'intentione sua è, che l'amore nò sia bello in atto, che se fusse nò amarebbe il bello, ne desideraria, che quel che si possiede nò si desia, ma ch'ei sia bello in potētia e ch'ami e desij la bellezza in atto. Si che ò è mezo fra il bello, & il brutto, ouero composto di tutti due, così come la potentia è cōposta fra l'essere, & la priuatione. SO. E tu pche nò approui questa sentētia, e ragione del tuo Platone, del quale suoli esser tātō amico? PHI. Nò l'approuo nel nostro discorso, però che (come dice di lui Aristotele suo discipulo) se ben di Platone siamo amici, piu amici siamo della uerita. SO. Et perche nò hai tu questa sua opinione per uera? PHI. Perche lui medesimo in altra parte le cōtradice, affermando che coloro che cōtēplano intimamēte la diuina bellezza, si fanno amici d'Iddio. Ve desti mai, ò Sophia amico, che nò sia amato dal suo amico;

ancora Aristotele nell'Etica, dice che l'uirtuoso e sapiente e felice. et si fa amico d'Iddio, et Iddio l'ama, come suo simile. et la sacra scrittura dice che Iddio e giusto, et ama i giusti, & dice che Iddio ama i suoi amici, & dice che i buoni huomini sono d'Iddio figliuoli, et Iddio gli ama come padre. come uoi dunque tu ch'io nieghi che in Dio non sia amore? SO. Le tue autorita sono buone, ma nõ satiano senza ragione, et io nõ t'ho domandato chi pone in Dio amore, ma qual ragione ne costringe a poneruelo; parendo piu ragioneuole che in lui (come dice Platone) nõ ne sia. P H I. Gia si truoua ragione che ne costringe a porre in Dio amore. SO. Dimmela ti prego. P H I. Dio ha prodotto tutte le cose. SO. Questo e uero. P H I. Et cõtinuamente le sostiene nel loro essere: che se lui un momẽto l'abbandonasse, tutte in niente si cõuertirebbono. SO. Ancor questo e uero. P H I. Dũ que lui e un uero padre, che genera i suoi figliuoli, & di poi che gli ha generati, cõ ogni diligẽtia gli mantiene. SO. Propriamente padre. P H I. Di adunque, se'l padre non appetisse, generaria mai? & se nõ amasse i generati figliuoli, gli manterria sempre con somma diligenza? SO. Ragione hai o Philone, et ueggo che piu eccellente e l'amore d'Iddio alle creature, che quel delle creature dell'una all'altra, & a Iddio, così come e l'amore del padre, e dell'un fratello all'altro. ma quel che mi resta difficile, e, che l'amore, et desiderio, ilqual sempre presuppone mancamento, non si truoui alcun che'l presupponga nel medesimo amate, solamente della cosa amata. Ma come tu dici dell'amore di uino, trouaresti tu appresso di noi qualche amore, che presupponeesse così il mancamento nella cosa amata, & nõ nell'amante? P H I. Il simulacro dell'amore d'Iddio alli inferiori

ri, è l'amor del padre al figliuolo carnale, ouero del maestro al discepolo, che è suo figlio spirituale; et ancor il somiglia l'amor d'un uirtuoso amico all'altro. SO. In che modo? nò l'assomiglia già nel desiderio che ha il padre di fruire sempre il suo figliuolo, & l'amico il suo amico: che questo presuppone nell'amante mancamento di perpetua fruizione ilquale in Dio nò cade. PHI. bêche in questo amore et desiderio nò l'assimigli, l'assimiglia pur in ciò, che l'amore del padre consiste assai nel desiare al figliuolo ogni bene che gli machi: ilqual presuppone mancamento nel figlio amato, nò già nel padre amante: così il maestro desia la uirtu è sapietia del discepolo, che machano al discepolo et nò al maestro: et l'uno amico appetisce la felicità che macha all'altro amico ch'egli l'habbi, e sempre la fruisca. E' bē uero che questi amanti p' essere mortali, quando uiene ad effetto il suo desiderio del bē de loro amati, guadagnano una allegrezza delectabile che prima nò haueano: ilche non interuiene in Dio, pche niente di nuoua letitia, diletto, o' altra passione, o' noua mutatione gli puo soprauenire della nuoua p'fettione delle sue amate creature: pche lui è d'ogni passione libero, e sempre immutabile, et pieno di dolce letitia, soaue gaudio, et eterna allegrezza. solamente è differente in questo, che l'allegrezza sua riluce ne suoi figliuoli, et amici perfetti, ma nò nelli imperfetti. SO. Molto mi piace questo discorso: ma come miconsolera di Platone, che essendo quel che è, nieghi che in Dio sia amore? PHI. Di quella specie d'amore, del quale nel suo conuiuio disputa Platone, che è sol dell'amore partecipato alli huomini, dice egli il uero che non ne puo essere in Dio: ma dell'amore uniuersale, del quale noi parliamo, sarebbe falso il negare che in Dio nò

ne fusse. SO. Dichiarami questa differenza. PHI. Platone in quel suo Simposio disputa solamente della sorte dell'amore, che nelli huomini si truoua terminato nell'amante, ma non nell'amato, però che questo principalmente si chiama amore, perche quel che si termina nell'amato, si chiama amicitia, e beneuolētia. Questo rettamente lui diffinisce, che è desiderio di bellezza, & tale amore dice che non si truoua in Dio: però che quel che desia bellezza, nō l'ha n'è bello, & à Dio, che è sommo bello, nō gli m'ca bellezza ne la puo desiare. onde non puo hauere amore, cioè di tal sorte. Ma à noi, che parliamo dell'amore in commune è bisogno comprendere egualmēte quel che si termina nell'amante, che presuppone m'camēto nell'amāte, & quel che si termina nell'amato, che presuppone mancamento nell'amato, & non nell'amante, & perciò noi non l'habbiamo diffinito desiderio di cosa bella (come Platone) ma sol desiderio d'alcuna cosa, ouer desiderio di cosa buona, laqual puo essere che non manchi all'amante, & puo essere che non manchi, se non all'amato: come è parte dell'amor del padre al figlio, del maestro al discepolo, dell'amico all'amico. & tale è quel d'Iddio alle sue creature, desiderio del ben loro, ma non del suo. & di questa seconda sorte d'amore concede, & dice Platone & Aristotele, che gli ottimi, & sapienti huomini sono amici de Iddio, & da lui molto amati. peroche Iddio ama & desidera eternalmente, & impassibilmente la loro perfettione, et felicità. et già Platone dichiarò che'l nome d'amor è uniuersale ad ogni desiderio di qual si uoglia cosa, & di qual si uoglia desiderate, ma che in spetialità si dice solamente desiderio di cosa bella, si che lui non escluse ogni amore d'Iddio, ma sol

questo speciale: che è desiderio di bellezza. S O. Mi piace che Platone resti uerace, & che non si contradica: ma non pare già che la diffinitione che lui pone all'amore escluda l'amore d'Iddio, come lui uuole inferire, anzi mi par che nò meno il còprenda, che la diffinitione che tu gli hai assegnata. P H I. In che modo? S O. Che così come tu (dicendo che l'amore è di cosa buona) intendi ò per l'amate à cui ella m'aca, ouero per altra persona da lui amata, alla qual manchi, così dicendo io che amore è desiderio di cosa bella come uuol Platone, intendero per esso amate, alqual manca tal bellezza, ouero per altra persona da lui amata, alla qual manchi tal bellezza, ma nò à l'amante, & in questa sorte s'include l'amore d'Iddio. P H I. Tu t'inganni, che credi che il bello, & il buono siano una medesima cosa in tutto. S O. Et tu fai forse fra il buono, et il bello questa differenza? P H I. Sì che io la faccio. S O. A' che modo? P H I. Che il buono possi il desiderante desiare per se, ò per altri; che lui ama; ma il bello propriamente, solo per se medesimo il desij. S O. Perche ragione? P H I. La ragione è, che il bello è appropriato à chi l'ama: perche quel che à uno par bello, non pare à un'altro. onde il bello, che è bello appresso uno, nò è bello appresso d'un altro, ma il buono è còmune in se stesso. onde il piu delle uolte quel che è buono; è buono appresso di molti. si che chi desidera bello, sempre il desidera per se, perche gli m'aca; ma chi desidera buono il puo desiderare per se medesimo, ò per altro suo amico à chi ei manchi. S O. Nò sento già questa differenza che tu poni fra il bello, & il buono; peroche così come dici del bello, che par à uno, et non ad un'altro, così dirò io, et con uerita, del buono, che à uno una cosa par buona, et à un'al

tro non buona, & tu uedi che l'huomo uitioso il cattiuo il reputa buono, e però il segue, et il buono il reputa cattiuo, & però il fugge: & il contrario è del uirtuoso; si che questo ch'interuiene al bello, interuiene ancora al buono. PHI. Tutti gli huomini di sano giudicio, et di retta, & tēperata uolonta reputano il buono per buono, et il cattiuo p cattiuo; cosi come tutti li sani di gusto, il cibo dolce gli addolcisce, l'amaro gli amareggia: ma à quelli d'infermo, et corrotto ingegno, e di sēperata uolōta, il buono pare cattiuo, & il cattiuo buono; cosi come à gli infermi che'l dolce gli amareggia, et l'amaro qualche uolta gli addolcisce. et cosi come il dolce quantunque amareggi l'infermo, nō lascia d'essere ueramēte dolce, cosi il buono, nō ostante che da l'infermo d'ingegno sia reputato cattiuo, nō però lascia d'essere ueramēte, & comunemente buono. S O. Et nō è cosi il bello? PHI. Non certamente, perche il bello nō è un medesimo à tutti gli huomini di sano ingegno e uirtuosi; pche ancor che il bello sia buono appresso tutti, appresso d'uno de uirtuosi è talmēte bello, che si muoue ad amarlo, & appresso dell'altro uirtuoso è buono, ma nō bello; ne si muoue ad amarlo. & cosi, come il buono & il cattiuo somigliano nell'animo, al dolce et amaro nel gusto, cosi il bello, & non bello nell'animo somigliano al saporito, cioè delectabile nel gusto, & al non saporito; & il brutto e deforme, somiglia no all'horribile, & abhomineuole nel gusto. onde cosi come si truoua una cosa che appresso tutti i sani è dolce, ma à uno è saporita, e delectabile, et nō ad un'altro, cosi si truoua una cosa, ò psona appresso ogni uirtuoso buona, ma ad un'altro bella, tātō che sua bellezza l'incita ad amarla, et ad un'altro nō. però uedrai che l'amore passionabile, che

punge l'amante, è sempre di cosa bella, della qual solamēte Platone parla, & diffinisce, che è desiderio di bello; cioè desio d'unirsi cō una persona bella, ouero cō una cosa bella, per possederla, come sarebbe una bella città, un bel giardino, e un bel cavallo, uno bel falcone, una bella roba, & una bella gioia. le quali cose o' che si desiderano hauere, ouero hauute di cōtinuo fruirsele: & presuppongono sempre mancamento in presente, o' in futuro nella psona amante. et di tale amore dice Platone che in Dio non è, et nō che in Dio nō sia amore, ma perche tale amore non è senza potentia, passione & mancamento, lequali in Dio nō si trouano. et dice che è magno demone, perche' l' demone, secōdo lui, è mezzo fra il puro spirituale, et perfetto, et il puro corporale imperfetto, che così le potentie, et passioni dell'anima nostra sono mezi fra gli atti corporei puri, & fra gli atti intellettuali diuini, et mezi fra la bellezza, et bruttezza, peroche la potētia è mezzo fra la priuatione, & l'essere attuale: e pche fra le passioni dell'anima, l'amore è la maggiore, però Platone la chiama magno demone: ma come che sia l'amore in tutta sua cōmunita, nō solamente è circa le cose buone, che sono belle, ma ancora circa le buone, se bē nō sono belle, et cōsegue il buono in tutta sua uniuersalita, sia bello, sia utile, sia honesto, sia dilettabile, o' di qual altra specie di buono si trouasse. però accade che qualche uolta è delle cose buone, che mancano à esso amāte, qualche uolta di cose buone che mancano alla cosa amata, ouero à l'amico dell'amāte, et di questa secōda sorte ama idio le sue creature. p farle pfette d'ogni cosa buona che mīchi loro. S O. È stato alcuno de gli antichi, che habbia diffinito l'amore in sua cōmunita, cōsequente al buono nella

sua uniuersalità? PHI. Qual meglio che Aristotele nella sua politica: che dice che amore non è altro, che uolere bene per alcuno, cioè, ò per se stesso, ouero per altri. Mira come p farlo commune ad ogni specie d'amore, nò il diffini p bello ma per buono, & con galantaria, & breuita incluse tutte due le sorti d'amore in questa sua diffinitione: che se l'amante uuole il bene per se stesso, manca ad esso amante, & se'l uuol per altrui quale ami, d'esso amato, ò amico so lamète m'aca, non gia all'amante: come è l'amore d'Iddio. Si che Aristotele che ha diffinito l'amore uniuersalmente per buono, ha inclusol l'amore diuino. Platone che l'ha diffinito specialmente per bello, l'ha escluso, peroche il bello nò assegna mancamento, se non nell'amante, à chi par bello.

S O. Non satisfa tanto à me quella diffinitione d'Aristotele, quanto à te. PHI. perche? S O. Perche il proprio amore mi pare che sia sempre di uoler bene per se non per altri, come lui significa: pò che'l proprio & ultimo fine nell'opere dell'huomo, e di ciascuno altro, e di conseguir suo proprio bene, piacere, & perfettione, et per questo ciascuno fa quel che fa, e se uuol bene p altrui, è p il piacere che lui ha del bene di quello. si che il suo piacere è l'intèto suo in amare, non gia il bene d'altri, come dice Aristotele. PHI. Nò m'è uero che sottile è questo tuo detto, che'l proprio è ultimo fine nell'opere d'ogni agente sia sua perfettione, suo piacere suo bene, & finalmète sua felicità, & nò solamète il bene che uuele l'amante p il suo amico, ò amato e' per il piacere che lui riceue in quello, ma ancora pche lui riceue quel medesimo bene che l'amico: & l'amato riceue, come sia che lui non solo è amico del suo amico, ma un altro lui stesso. Onde i beni di quello sono proprii suoi, si che desiàdo il bē

dell'amico il suo proprio desia, e tu sai che l'amate si cōuer-
te, et trasforma nella persona amata; onde dirotti che i be-
ni di quella, sono piu ueramēte suoi che gli proprii suoi; et
piu ueramēte suoi che di quella, se la persona amata ama
reciprocamente l'amante. perche allhora il ben d'ognuno
di loro è proprio dell'altro, & alieno da se stesso. onde gli
due che mutuamente s'amano, nō sono ueri due. S O. Ma
quanti? P H I. O' solamente uno, ouer quattro. S O. Chē
gli due siano uno intēdo, peroche l'amore unisce tutti due
gli amanti, & li fa uno; ma quattro à che modo? P H I.
Trasformādosì ogn'un di loro nell'altro, ciascun di loro si
fa due cioè amato, et amante insieme, & due uolte due fa
quattro. si che ciascuno di loro è due, e tutti due sono uno,
et quattro. S O. Mi piace l'unione, et multiplicatione dellì
due amāti, ma tanto piu mi pare istrano che Aristotele di-
ca che una delle sorti d'amore sia uoler bene p'altrui. P H I.
Già presuppone Aristotele, che'l fin dell'amore sempre sia
il bene dell'amate: ma questo ò' è ben suo immediate ouer
ben suo mediāte altrui amico, ò' amato, et lui dichiara che
l'amico è un'altro se stesso. S O. Questa glosa della diffini-
tione d'Aristotele te la cōsentirò. ma quando così sarà in-
tesa nō includera già l'amor d'Iddio, come diceui. P H I.
Perche? S O. Però che se Iddio ama il ben delle sue creatu-
re, come dici, amando quello, amaria il ben suo, et non sola-
mente presupponeuaria mācamēto di quel bene desiderato
nelle creature, ma ancora in se stesso: ilche è absurdo. P H I.
Già p'il passato t'ho significato che'l difetto della cosa ope-
rata induce ombra di difetto nello artefice, ma solo nella re-
latione operatiua che ha cō la cosa operata. in questo mo-
do si puo dir ch'Iddio amādo la perfettione di sue creatur

re, ama la p̄fettione relatiua di sua operatione; ne laqual
il perfetto della cosa operata, indurria ombra di difetto; e
la perfettion di quella ratificaria la perfettion relatiua di
sua diuina operatione. onde gli antichi dicono che l'huo-
mo giusto fa perfetto lo splendor della diuinita, e l'iniquo il
macula. si che ti concederò ch' amando Iddio la perfettione,
ama la perfettion di sua diuina attione, et il mancameto
che se li presuppone, nõ è nella sua essentia, ma nell' ombra
della relatione del creatore alle creature: che possendo es-
ser maculato per difetto di sue creature, desidera la sua
immacolata perfettione cõ la desiderata perfettione di sue
creature. S O. Mi piace questa sottilita, ma tu m' hai detto
nel primo nostro parlameto che l'amore è desiderio d' unio-
ne. questa diffinitione cõprenderia l'amore d' Iddio che è
del bẽ di sue creature, ma nõ d' unirsi cõ quelle, perche nis-
suno desidera unirsi, se nõ cõ quello, che lui reputa piu p̄-
fetto di lui. P H I. Nissuno desidera unirsi se nõ cõ quello,
colquale essendo unito, lui sarebbe piu perfetto, che nõ es-
sendo unito. e gia t' ho detto che la diuina operatione rela-
tiua è piu perfetta, quãdo le creature p̄ sua perfettione so-
no unite col creatore che quãdo nõ sono. Ma Dio nõ desi-
dera sua unione con le creature come fanno gli altri amã-
ti cõ le persone amate, ma desidera l' unione delle creature
cõ sua diuinita; accioche la loro perfettione cõ tale unione,
sia sempre perfetta, et immacolata l' operatione di esso crea-
tore relata alle sue creature. S O. Satisfatta son di questo,
ma quello in che anchora mi truouo inquieta, è, che tu fai
gr. i differetia dal bello, per ilqual Platone ha diffinito l'a-
more, al buono; ilqual il diffini Aristotele, et à me in effe-
to, il bello, et il buono, pare una medesima cosa. P H I. Tu sei

in errore. SO. Come mi negherai che ogni bello non sia buono? P H I. Io non il niego, ma uolgarmente si suole negare. SO. A' che modo? P H I. Dicono che non ogni bello è buono, perche qualche cosa che pare è cattiuu in effetto: cosi qualche cosa che pare brutta, è buona. SO. Questo nò ha loco, però che à chila cosa pare bella, ancora par buona da quella parte che è bella, et se in effetto è buona, in effetto è bella, et quella che pare brutta, pare ancora cattiuu dalla parte che è brutta, & se in effetto è buona, in effetto nò è brutta. P H I. Bene le reprimi, nò ostante che, come t'ho detto, nell'apparentia piu loco ha il bello, che'l buono, et nell'esistentia piu il buono che il bello: ma respòdendo à te, dico che se bene ogni bello è buono, come dici, o sia in essere, o sia in apparentia, nò però ogni buono è bello. SO. Qual buono nò è bello? P H I. Il cibo, il poto, dolce, & sano, il soauo odore, il tēperato aere, nò negherai che non sieno buoni: ma nò gli chiamarai già belli. SO. Queste cose, se bene non le chiamerò belle, mi credo che sieno: però che se queste cose buone nò fussero belle, bisognaria che fussero brutte, et essere buono et brutto mi pare cōtrarieta. P H I. Piu corretto uorrei che parlassi, o Sophia. Buono et brutto da una medesima parte, è bene uero che nò possono stare insieme, ma nò è uero che ogni cosa che nò è bella sia brutta. SO. Che è adunque? P H I. È ne bella, ne brutta, come sono molte cose del numero delle buone: perche ben uedi, che nelle persone humane, nelle quali cade bello e buono, si truouano alcune che nò sono ne belle, ne brutte: tanto piu in molte specie di cose buone, nelle quali non cade ne bellezza, ne bruttezza, come quelle che ho detto, che ueramente nò sono belle ne brutte. pure è questa differēza fra le p

sone, & le cose, che nelle persone diciamo che non sono belle ne brutte quando sono belle in una parte, et brutte in un'altra; onde non sono interamente belle, ne brutte. Ma le cose buone che t'ho nominato non sono belle, ne brutte, in tutto, ne in parte. S O. Quella compositione di bellezza, & bruttezza, nelle persone neutrali non si puo negare, ma di questa neutralita di quelle cose buone, che non sono belle, ne brutte, uorrei qualche effempio, o euidetia piu chiara. PHI. Non uedi tu molti che non sono ne sauij, ne ignoranti? S O. Che sono adunque? PHI. Son credenti la uerita, ouero rettamete opinanti: perche quelli che non credono il uero, non son sauij, che non fanno per ragione, o scietia, ne sono ignoranti, perche credono il uero, o hanno di quello retta opinione: cosi si truouano molte cose buone, lequali non sono ne belle, ne brutte. S O. Dunque il bello non e solamete buono, ma buono con qualche additione, ouer gionta? PHI. Con gionta ueramente. S O. Quale e la gionta? PHI. La bellezza: perche il bello e un buon che ha bellezza; & il buono, senza quello, non e bello. S O. Che cosa e bellezza? da ella gionta al buono, oltre la bonta di quello? PHI. Largo discorso saria bisogno per dichiarire, o diffinire che cosa sia bellezza: perche molti la ueggono, & la nominano, et non la conoscono. S O. Chi non conosce il bello dal brutto? PHI. Ciascuno conosce il bello, ma pochi conoscono qual sia quella cosa, per laqual tutti i belli son belli: laqual chiama mo bellezza. S O. Dimmi quale e ti priego. PHI. Diuersamete e stata diffinita la bellezza, che non mi par necessario al presente dichiararti, e discernere la uera dalla falsa che non e troppo del proposito, massimamete che piu innanzi credo che sara bisogno parlare della bellezza piu largamente:

mente: per hora ti dirò solamente in somma sua uera, & uniuersal diffinitione. La bellezza è gratia che dilettaudo l'animo col suo conoscimento il muoue ad amare: & quella cosa buona, o psona, nella quale tal gratia si truoua, è bella: ma quella buona nella qual nõ si truoua questa gratia nõ è bella, ne brutta, nõ è bella perche non ha gratia, nõ è brutta perche non gli manca botà ama quello, alqual tutte due queste cose mancano, cioè gratia, & bontà, nõ solamente nõ è bello, ma è cattiuo & brutto: che fra bello, & brutto è mezzo ma fra buono, & cattiuo non è uer mezzo pche il buono è essere, & il cattiuo priuatione. SO. La potètia nõ m'hai tu detto che è mezzo fra l'essere, & la priuatione? PHI. È mezzo fra l'essere in atto e perfetto, & fra la total priuatione: ma la potentia è essere appresso la priuatione: & è priuatione appresso l'essere attuale. Onde è mezzo proportionale compositiuo della priuatione, & dell'essere attuale. cosi come l'amore è mezzo fra il bello e brutto, e nõ pero fra l'essere, e la priuatione di quello puo cader mezzo pche fra l'habito, e la priuatione di quello nõ puo esser mezzo: pche son cõtradittori, che la potentia è habito in rispetto della pura priuatione, & fra loro non cade mezzo & è priuatione rispetto dell'habito attuale, & cosi fra loro nõ è mezzo, il quale è fra il bello, & il brutto, ma fra il buono, & il cattiuo assoluto, nõ cade alcun mezzo. SO. Mi piace questa diffinitione, ma uorrei sapere pche ogni cosa buona nõ ha questa gratia. PHI. Nelli oggetti di tutti i sensi esteriori si truouano cose buone, utili tẽpate, & dilettabili, ma gratia che diletta, & muoua l'anima a proprio amore (qual si chiama bellezza) nõ si truoua nelli oggetti delli tre sèsi materiali, che sono il gusto, l'odore, et il tatto, ma sola

mēte nelli oggetti di due sensi spirituali, uiso & audito onde il dolce & sano cibo, & poto, & il suo auere dore, & il salutifero aere, & il tēperato & dolcissimo atto uenereo, cō tutta la lor bontà, dolcezza, suauità, & utilità necessaria all'uita dell'huomo, & dell'animale, nō son però belli però che in quelli materiali oggetti nō si truoua gratia, o bellezza. ne pquesti tre sensi grossi, e materiali puo lasciar la gratia e bellezza all'anima nostra p dilettarla, o muouerla da amare il bello, ma solamēte si truoua nelli oggetti del uiso, come son le belle forme, & figure, & belle pitture, & bell'ordine delle parti fra se stesse al tutto, & belli & proportionati stromēti, & belli colori, & bella & chiara luce & bel Sole, & bella Luna, belle stelle, & bel cielo però che nell'oggetto del uiso per sua spiritualità si truoua gratia, laquale p li chiari, & spirituali occhi suole entrare à dilettare, & muoue la nostra anima ad amare quello oggetto, qual chiamano bellezza: et si truoua ne gli oggetti dell'audito, come bella oratione, bella: uoce, bel cāto, bella musica bella cōsonantia, bella proportionione, & armonia, nella spiritualità delle quali si truoua gratia qual muoue l'anima à dilettatiōe, & amore mediāte il spiritual senso dell'audito si che nelle cose belle c'hāno del spirituale, & sono oggetti de i sensi spirituali, si truoua grattia, & bellezza ma nelle cose buone molto materiali, & ne gli oggetti ne sensi materiali nō si truoua gratia di bellezza, & però, se ben son buone, nō son belle. SO. È forse nell'huomo altra uirtù, che cōprēda il bello, oltre il uiso, et l'audito? PHI. Quelle uirtù conosciute che son piu spirituali che queste, cognoscono piu il bello che queste. SO. Quali sono? PHI. L'imaginatione e fantasia che cōpōe, discerne et pēsa le cose de sensi, conosce mol-

ti atti officij, & casi particolari gratiosi, & belli, che muoueno l'anima à diletatione amorosa, & già si dice una bella fantasia, & un bel pensiero, una bella inuentione, et molto piu conosce del bello la ragione intellettuale laqual comprende gratie e bellezze uniuersali corporee, et incorruttibili ne i corpi particolari, & corruttibili: iquali molto piu muouono l'anima alla delectatione, et amore, come son gli studij, le leggi, le uirtute scientie humane; lequali tutte si chiamano belle, bello studio, bella legge, & bella sciẽtia ma la suprema cognitione dell'huomo cõsiste nella mẽte astratta, laqual cõtẽplando nella sciẽtia di Dio, et delle cose astratte dalla materia, si diletta et innamora della somma gratia et bellezza, che è nel creatore e fattore di tutte le cose, p laquale arriua à sua ultima felicità. Si che l'anima nostra si muoue dalla gratia e bellezza ch'entra spiritualmente per il uiso, p l'audito, p la cognitione, per la ragione, & p la mẽte, pero che nelli oggetti di questi per la lor spiritualità si truoua gratia che diletta, & muoue l'anima ad amare et nõ nelli oggetti dell'altre uirtu dell'anima p la loro materialità. Si che il buono per essere bello, se bene è corporeo, bisogna che habbia cõ la bontà qualche maniera di spiritualità gratiosa, tal che passando p le uie spirituali nell'anima nostra, la possi dilettae & muouere à quella cosa bella. Si che l'amore humano, del quale principalmente parliamo, propriamente è desiderio di cosa bella (come dice Platone) et comunemente è desiderio di cosa buona (come dice Aristotele) SO. Mi basta questa relatione dell'essentia dell'amore p introductione à parlare del suo nascimẽto, uengiamo hora à quel ch'io desidero, & soluimi quelle cinque dimande, che t'ho fatto dell'origine dell'amore. PHI. La prima

tua dimanda è se l'amore nacque, cioè se ha hauuto origine da altri che gli sia causa producete, ouer se è primo eterno da niuno altro prodotto; allaqual rispo'do, che è necessario che l'amor sia proceduto da altri, e che in nessun modo possi essere primo in eternita: anzi bisogna cōcedere che sia no altri primi allui in ordine di causa. SO: Dimmi la ragione. PHI. Sono assai le ragioni, prima perche l'amante precede all'amore come l'agente all'atto. Et cosi il primo amante bisogna che preceda e causi il primo amore. SO. Par buona ragione che l'amante debbia precedere all'amore, che amando il produce onde la persona puo stare senz' amore, et nõ pero l'amore senza persona. dimmi l'altra ragione. PHI: Così come l'amante precede all'amore, così il precede l'amato, che se non fusse persona, o' cosa amabile prima nõ si potrebbe amare, ne sarebbe amore. SO. Ancora in questo hai ragione che come dell'amate, così dell'amato, e' che l'amore nõ puo esser senza cosa, o' persona amabile, ma la cosa amabile potrebbe esser senza amore, cioè senza essere amata, Et bẽ pare che l'amate Et l'amato sieno principij Et cause dell'amore. PHI. Che differetia di causalita ti pare o' Sophia, che sia fra l'amate Et la cosa amata: et qual di loro due ti par che sia prima causa dell'amore? SO. L'amate mi par che sia l'agente come padre, Et la persona, o' cosa amata, par che sia il recipiente, come quasi madre, che secondo i uocaboli l'amante e' operante, Et la cosa amata operata, e' adunque l'amante dell'amer la prima causa, et l'amato la seconda. PHI. Meglio sai domandare, che soluer, o' Sophia, perche è il contrario, perche l'amato e' causa agente generante l'amore nell'animo dell'amante, e l'amate e' recipiente dell'amore dell'amato di mō che l'amato è il

uero padre di detto amor che genera nell'amate; che è la madre che partorisce l'amor, delqual fu ingrauidata dall'amato; et il partorisce à simiglianza del padre; però che l'amore si termina nell'amato, qual fu suo principio generatiuo. Sì che l'amato è prima causa agente formale, e finale dell'amore come intero padre, & l'amante è solamete causa materiale, come grauida e parturiente madre. et questo intēde Platone, quādo dice, che l'amore è parto in bello: & tu sai che il bello è l'amato, del qual la psona amate prima ingrauidata, partorisce l'amore à similitudine del padre bello e amato, et in quello come in ultimo fine il dirizza.

S O. Io ero in errore et piacemi saper il uero, ma che mi dirai della significatione de uocaboli laqual m'ha inganato? che amante uuol dire agente, et amato paziente? P H I. Così è il uero, pche l'amante è l'agente della seruitù dell'amore, ma nō della generation sua, et l'amato è recipiente del seruitio dell'amante, ma nō della causalità dell'amore, & io ti dimādaro, qual è piu degno, ò il seruitore ò il seruito, l'ubbidiente, ò l'ubbidito, l'offeruante ò l'offeruato? certo dirai che questi agenti sono inferiori à questi suoi recipienti. Così è l'amante uerso l'amato: però che l'amante serue ubbidisce et offerua l'amato. S O. Questo ha luogo nelli amati mē degni che gli amati; ma quādo l'amante in effetto è piu degno che l'amato, la sentētia debbe esser contraria: che l'amate debbe esser come padre, e superiore dell'amor, e la cosa amata come madre inferiore. P H I. Bēche sieno deli amati, che secōdo la natura loro son piu eccellēti che gli amati, come il marito della dōna, quale ama; e il padre del figliuolo, et il maestro del discipulo, et il benefattore del beneficato: & piu in comune, il mondo celeste del terreno, il

qual ama, & lo spirituale del corporeo, et finalmēte Iddio delle sue creature: lequali da lui sono amate: nondimeno ogni amante inquanto amante, s'inclina all'amato, & se gli aderisce, come accessorio al suo principale: però che l'amato genera, et muoue l'amore, e l'amate è mosso da lui. S O Et come può stare che'l superiore sia inclinato, et accessorio all'inferiore? P H I. Già t'ho detto che quāto ogn'uno ama, et fa, è p sua propria perfettione, gaudio, ò diletto: & bē che la cosa amata in se nō sia così perfetta, come l'amante, esso amate resta più perfetto, quando unisce seco la cosa amata: ò almeno resta cō più gaudio, et diletto. Questa noua pfettione, gaudio, ò diletto che acquista l'amate p unione della cosa amata, ò sia in se stessa più degna, ò mēco degna, il fa inclinato ad esso amato, ma nō p ciò lui resta difettoso et di manco dignità, ò pfettione: anzi resta di più cō l'unione et pfettione della cosa amata in modo che non solamēte chi ama alcuna psona è inclinato à quella p la pfettione, ò gaudio che acquista nella sua unione, ma ancora chi nō persona, ma alcuna altra cosa ama, p possederla s'inclina à quella, p quello che auanza in se, quando l'acquista. S O. Intēdo questo, ma che dirai quādo due hāno amore reciproco, et ogn'uno è amante, & amato egualmente? bi fogna che cōcedi che ciascuno di loro è inferiore; & superiore all'altro, che sarebbe contrarietà. P H I. Contrarietà nō è, anzi è uerità, che ciascuno di loro, inquanto ama, è inferiore all'altro: & inquanto è amato, gli è superiore. S O. Sarebbe dunque ciascuno superiore à se stesso? P H I. Ancor questo è uero, che ciascuno amate è supiore à se stesso amato: & se forse un se stesso amasse, saria superiore se stesso amato à se stesso amate: et già t'ho detto quando parliamo

della comunità dell'amore, che Arist. (secôdo uede Auerro
is) tiene che Iddio sia motore della prima sphaera diurna
qual muoue p amor di cosa piu eccellente, come ciascuno de
gli altri intelletti mouēte l'altre sphaere: et cōciosia che al
cuno è piu eccellente che Iddio, anzi inferiore allui, bisogna
dire che Iddio muoua quella somma sphaera p amor di se
stesso: et che in Dio è piu sublime lo essere amato da se stes
so, che amare se stesso; benchè sua diuina essentia cōsista in
purissima unita: secôdo che piu largamēte allhor da me hai
inteso. Adūque se Iddio con sua simplicissima unita è piu
sommo, et supremo inquanto è amato da se stesso, che in
quāto ama se stesso; tātō piu sarà ciò in altri due amātī re
ciprocamēte, che ogn' uno puo essere piu eccellente nell'essere
amato, che nell'amore, nō pur in altri, ma in se stesso. S O.
Gia mi satisfariano le tue ragioni, s'io non uedeessi Platone
dir chiaramēte il cōtrario. P H I. Che dice egli che sia il cō
trario? S O. Nel suo libro del cōutto mī ricorda ch'ei dice,
che l'amante è piu diuino che l'amato: però che l'amāte è
rapito da diuin furore amando. Onde dice che gli dei son
piu grati, e proprij alli amati che fanno cose grandi per gli
amatori, che alli amatori, per far cose estreme per l'amati.
e da l'essempio di Alceste, ilqual perche uolse morire per il
suo amato, gli dei lo resuscitorno, et honororno, ma non il
trasnigrorno nelle beate insule, come Achille, perche uolse
morire p il suo amatore. P H I. Queste parole che Platone re
ferisce in quel suo Simposio, son di Phedro giouene galite
discipulo di Socrate. qual dice l'amore esser grāde Iddio, e
sommamēte bello, e p esser bellissimo, che ama le cose belle,
et essendo l'amor nell'amāte come in proprio soggetto ha
bitante dētro del suo cuore, come il figliuolo nel uētre del

la madre, diceua Phedro, che l'amante per il diuino amore che egli ha, è fatto diuino piu che l'amato: il quale nõ ha in se amore, ma solamente il causa nell'amante. Onde l'Iddio d'amore dà all'amante furor diuino; il che nõ dona all'amato, et perciò gli dei son piu fauoreuoli alli amati che ser uono suoi amati (come si mostra d'Achille), che alli amati quando seruono suoi amati (come appar d'Alceste). S. O. E questa ragione nõ ti par sufficiente, o Philone? PHI. Nõ mi par retta, ne ancor parse giusta à Socrate. S. O. Sì, e perche? PHI. Socrate disputante contra Agatone oratore, il quale ancor teneua amore essere un grande Iddio, et bellissimo, dimostra che amore nõ è Dio: peroche non è bello; cõciosia che tutti gli dei sien belli: et dimostra che lui nõ è bello, peroche amore è desiderio di bello, et quel che si desidera al desiderante sempre manca: che quel che si possiede, non si desidera. Onde Socrate dice che l'amor non è Dio, ma è un gran demone, mezo fra gli dei superiori, et gli humani inferiori: et se bene nõ è bello come Iddio, nõ è ancora brutto come gli inferiori, ma mezo fra la bellezza, et la bruttezza, peroche il desiderante, se ben in atto nõ è quel che desidera, è pur quello in potentia, e cosi, se l'amore è desiderio di bello, è bello in potentia, et nõ in atto, come sono li dei. S. O. Che uuoi tu inferire per questo, o Philone? PHI. Ti mostro la diuinità cõsistere nell'amato et non nell'amante; peroche l'amato è bello in atto come Dio, et l'amante che'l desia, è bello solamente in potentia. per il qual desiderio, se ben si fa diuino, non però è Dio come l'amato: et però uedrai che l'amato in mente dell'amante è honorato, cõttemplato, adorato come proprio Dio, et sua bellezza nell'amante è reputata diuina, si che niuna altra se gli puo

equiparare. Non ti par dunque o' Sophia che l'amato pre-
ceda in eccellentia e causalita dell'amore dell'amante, e sia
piu degno? S O. Si certamente, ma che dirai tu all'effem-
pio d'Achille, e d'Alceste? PHI. Alceste che morì per l'amato
nō fu honorato, come Achille, che morì per l'amante, pero
che l'amate è in obligo di necessita à seruire il suo amato,
come suo Dio, & è costretto à morire per lui, e nō potria fa-
re altramente se ama bene; pche gia nell'amato è trasfor-
mato, & in quel consiste sua felicità, & tutto il ben suo
hormai non è in se stesso. Ma l'amato non è in obligo alcu-
no all'amante, ne è costretto dall'amore à morire per lui: e
se pur il uol far come Achille, è atto libero, e pura liberali-
ta. onde da Iddio debbe essere piu remunerato, come fu
Achille. S O. Mi piace questo che dici, ma non mi par da cre-
dere che se Achille, come era amato, non fusse stato ancora
amante del suo amato, che hauesse uoluto morir per lui.
PHI. Non negherei gia che Achille nō amasse il suo amate,
poi che per lui uolse morire; ma quello era amore recipro-
co, causato dall'amore che il suo amato hauea uerso di
lui; onde rettamente diremo che morì per l'amore, che'l
suo amato gli portaua, che fu la causa prima, e nō p quel
lo amore che lui reciprocamente portaua all'amate, che fu
causato dal primo. S O. Mi piace la ragione che fece meri-
tare piu premio da gli dei Achille, che Alceste, ma come puo-
stare che l'amato sia sempre Dio dell'amante? che seguireb-
be che la creatura amata da Dio sarebbe Dio à Dio, che è
ab surdo: nō solamente da Dio alle sue creature, ma ancora
dallo spirituale al corporale, e dal superiore all'inferiore, e
dal nobile all'ignobile. PHI. L'amore quale è fra le creatu-
re dall'una all'altra presuppone m'acamēto. et nō solamen

te l'amor de superiori à superiori, ma ancora quello de superiori à gli inferiori dice mancamento, peroche nissuna creatura è sommamente perfetta, anzi amando non solamente i superiori loro, ma ancora gli inferiori, crescono di perfettione, e s'approssimano alla somma perfettione d'Iddio, pche il superiore non solamente in se cresce perfettione in bonificare l'inferiore, ma ancora cresce nella perfettione dell'uniuerso, che è il maggior fine, secondo t'ho detto. p questo crescimento di perfettione in lui, et nell'uniuerso l'amato inferiore ancor si fa diuino nell'amante superiore, peroche in essere amato, partecipa la diuinita del sommo creator: il quale è primo e sommamente amato, e p sua participatione ogni amato è diuino; perche essendo lui sommo bello da ogni bello è partecipato, et ogni amante s'approssima allui amando qual si uolia bello, se ben è inferiore di lui amante: Et con questo esso amante cresce di bellezze e diuinita, et cosi fa crescer l'uniuerso, e però si fa piu uero amante, Et piu prossimo al sommo bello. S O. M'hai risposto dell'amore che'l superiore ha all'inferiore fra le creature, ma non dell'amore d'Iddio à esse creature: nelqual consiste la maggiore forza del mio argomento. P H I. Già ero per dirtelo. sappi che l'amore, cosi come molti altri atti, Et attributioni che di Dio, e delle creature si sogliono dire, non si dicono già di lui, come delle creature, Et già t'ho dato esempio d'alcuni attribuiti, e tu sai che l'amor in tutte le creature dice mancamento ancora ne celesti Et spirituali, peroche tutti mancano della somma perfettione diuina, et tutti suoi atti, desiderij, Et amori sono p approssimarsi à quella quanto possono. è ben uero che ne gli inferiori l'amore non solamente dice mancamento, ma ancora in alcuni di loro di

ce, et è passione, come ne gli huomini & animali, et ne gli altri, come ne gli elemēti, e misti sensibili dice inclinatione naturale. Ma in Dio l'amore ne passione, ne inclinatione naturale, ne mancamento alcuno dice, conciosia che esso sia libero, impassibile, et sommamente p̄fetto: alquale niſſuna cosa mancare puote. S O. Che dice adunque in Dio questo uocabolo amore? P H I. Dice uolonta di bonificare le sue creature, & tutto l'uniuerso, e di crescere la loro p̄fettione quanto la loro natura sarà capace, et, come già t'ho detto, l'amore che è in Dio, presuppone mancamento ne gli amati, ma non nell'amante; e l'amore delle creature al contrario: benché della tale p̄fettione, della quale crescono le creature per l'amore di Dio alloro, ne gode, & se n'allegra, se allegrar si puo dire la diuinità; et in questo la somma sua p̄fettione più riluce, come già t'ho detto. & però dice il salmo; Iddio s'allegra con le cose che fece. & questo augumento di p̄fettione e gaudio nella diuinità non è in esso Dio assolutamente, ma solamente per relatione à sue creature. onde, come t'ho dichiarato, non mostra in lui assolutamente alcuna natura di mancamento, ma solamente il mostra nel suo essere relatiuo, rispetto di sue creature. Questa p̄fettione relatiua in Dio è il fine del suo amore nell'uniuerso, et in ciascuna delle sue parti, & è quella cō la quale la somma p̄fettione d'Iddio è sommamente piena, e questo è il fine dell'amore diuino. e l'amato da Dio, per il quale ogni cosa produce, ogni cosa sostiene, ogni cosa gouerna, et ogni cosa muoue, & essendo in essa simplicissima diuinità necessariamēte principio e fine, amante & amato, questo è più diuino dalla diuinità come ogni amato del suo amate esser suole. S O. Questo mi piace, et ben sono satisfatta del

la precedentia dell'amate all'amato, nella productione del l'amore, & questo mi basta per la prima dimanda che t'ho fatta, se l'amore nacque, cioe. se e' genito d'altrui o' ingento, ch'io ueggio horamai manifestamēte che l'amore e' prodotto e gēito dell'amato e dell'amate, come di padre, e madre. uorrei che mi satisfacessi cosi della secōda dimanda mia cioe' quādo prima nacque l'amore, se forse e' ab eterno prodotto, ouero genito d'amanti, et amanti eterni, ouero fu in qualche tempo prodotto, & se questo fu in principio della creatione, ouero dipoi, & in qual tempo. P H I. Questa tua secōda dimanda nō e' poco difficile, & dubiosa. S O. Che ti fa porre in questa piu dubbio che nella prima? P H I. Vero' che il primo amore a' gli huomini e' manifesto esser quel diuino, per ilquale il mōdo fu da Dio prodotto, e quel pare che sia l'amore che prima nacque. Essendo adūque dubbio so appresso gli huomini di molti migliara d'anni in qua, il quādo fussi prodotto il mōdo, resta dubbioso ilquando nacque esso amore. S O. Di una uolta il dubbio che e' stato fra gli huomini nel quādo il mōdo e' stato prodotto, & intēde remo il dubbio che cade nel quādo l'amore nacque, et poi che sara conosciuta la dubitatione, alla solutione trouerai piu presto la uia. P H I. Tel dirò. Cōcedēdo tutti gli huomini che'l sommo Dio genitore, et opifice del mondo sia eterno, senza alcun principio tēporale, son diuisi nella production del mōdo, se e' ab eterno, o' da qualche tēpo in qua. Molti de philosophi tēgono essere prodotto ab eterno da Dio, e nō hauer mai hauuto principio tēporale: cosi come esso Dio nō l'ha mai hauuto, e di questa opinione e' il grande Arist. & tutti i peripatetici. S O. Et che differentia sarebbe dunque ra Dio e' l mondo, se ambo dui fussero ab eterno? P H I. La

differentia fra loro restarebbe pur grande, perche ab eterno Dio sarebbe stato produttore, & ab eterno il mōdo sarebbe stato prodotto; l'uno causa eterna, e l'altro effetto eterno. ma gli fideli, e tutti quelli che credono la sacra legge di Moise, tengono ch'è'l mōdo fusse nō ab eterno prodotto, anzi di nulla creato in principio tēporale, & ancora alcuni de philosophi par che sentino questo de quali è il diuino Platone, che nel Timeo pone il mōdo essere fatto & genito da Dio, prodotto del Chaos che è la materia cōfusa, del quale le cose sono generate, & benche Plotino suo seguace il uoglia riuolgere all'opinione dell'eternità del mōdo, dicendo che quella Platonica genitura: & fattione del mōdo s'intēde esser stata ab eterno, pure le parole di Platone par che pōghino temporal principio, & così fu inteso da altri chiari Platonici. è ben uero che lui fa il Chaos, di che le cose sono fatte, eterno, cioè eternalmente prodotto da Dio, il che non tengono gli fideli, perche loro tengono che fino all'ora della creatione solo Dio fusse in essere senza mondo, & senza Chaos, & che l'onnipotētia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo habbia prodotto. che in effetto nō par già chiaramēte in Moise che'l ponga materia coeterna a' Dio. SO. Sono adunque tre opinioni nella productione del mōdo da Dio; la prima d'Aristotele, che tutto il mondo fu prodotto ab eterno; la seconda di Platone, che solamente la materia, o' Chaos fu prodotto ab eterno, ma il mondo in principio di tempo, & la terza delli fideli, che tutto sia prodotto di nulla in principio di tempo. hor mi potrai forse dire o' Philone le ragioni di ciascuno di loro PHI. Ti dirò qualche cosa in breue, che la sufficientia saria molto lōga. al Peripatetico pare che le cose create nel mondo sieno

di sorte, che alla natura loro repugni hauer hauuto principio, & l'hauer fine: come è la materia prima, la cōtinua generatione, et corruttioe delle cose, la natura celeste, il moto massimamente circolare, & il tempo. SO. A che modo alla natura di queste cinque cose repugna l'hauer hauuto principio? perche essa materia prima con la generatione e corrutione non potria essere stata di nuouo: e perche il cielo e'l moto suo circolare, & il tempo, che da quel procede, nō potria hauer hauuto principio temporale? PHI. Poi che uoi riconoscere la ragione di questo, sarà bisogno dirtela si bene qualche cosa diuertiremo dal proposito. La materia prima, dice Aristotele, non potria essere di nuouo fatta: pero che tutto quel che si fa, di qualche cosa bisogna che si facci, che tutti cōcedono che di niente nissuna cosa far si possa, & se la materia prima fusse stata fatta di qualche altra cosa sarebbe fatta, & quella sarebbe materia prima, & nō questa, & non possendo andare questo processo in infinito, bisogna dare una materia ueramēte prima, & nō mai fatta d'ūque la materia prima è eterna, & così la generatione, & corrutione che di lei si fa, però che essendo la materia prima d'impfetto essere, bisogna che sempre esista sotto qualche forma sustantiale e la generatione del nuouo, è corrutione del presistente; onde bisogna che ad ogni generatione preceda corrutione, et ad ogni corrutione generatione, pche la generatione del pollo, è p corrutione dell'ouo. e dunque la generatione, & corrutione della cosa eterna senza principio: di sorte, che ogni nuouo nacque di gallina, & ogni gallina d'ouo, & nissuno di loro fu assoluta mēte primo. Al cielo da se pare eterno. pche se fusse generato sarebbe ancora corruttibile, et corruttibile nō puo essere, però

che non ha contrario, come gli elementi & gli composti da quelli, & la corruttione uiene dalla superatione del contrario, & la generatione ancora è mouimento da un cōtrario in un' altro, & mostrasi che'l cielo nō ha cōtrario, perche è impassibile immutabile in sustantia, e qualita, e sua tōda figura fra tute l'altre figure sola è priua di contrarieta. Per conseguente al moto circolare repugna l'hauer principio; perche come la figura circolare, quale è la celeste, non ha principio, & ogni ponto in lei è principio & fine; così il moto circolare è senza principio, & ogni sua parte è principio, e fine, ancora nel primo moto: perche s'ei si generasse, la generatione sua che è moto, saria primo del primo, il che è impossibile, & nō si possendo dar processo in infinito ne moti generati, bisogna uenire ad un primo moto eterno ancora il tempo qual segue il primo moto, però che è numeratione de l'antecedēte, e succedēte del moto, bisogna che sia eterno come lui, perche in effetto è fine del tempo passato, & principio del uēturo: onde non si puo assegnare instante, che sia primo principio. È adunque il tempo è eterno, senza hauer mai principio. S O. Intendo le ragioni che mosse ro Aristotele à far eterna la materia prima, & i cieli in loro stessi, et la generatione delle cose, et il moto circolare, et il tempo in modo successiuo, una parte dopo l'altra. Ha lui forse altre ragioni senza queste, à prouare l'eternità del mondo? P H I. Queste che t'ho dette sono le ragioni sue naturali. fanno ancora gli peripatetici due altre ragioni theologali, à prouar che'l mondo sia eterno, una, pigliata dalla natura dell'opifce, e l'altra dal fine dell'opera sua. S O. Fa ancora ch'io intenda questo. P H I. Dicono che essendo l'opifce Dio eterno & immutabile, l'opera, che è il mondo, deb

be essere ab eterno fatta ad un modo, perche la cosa fatta
 debbe corrisponderè alla natura di chi la fa, & oltra che il
 fine del creatore, nella creatione del módo, nõ fu altro che
 uoler far bene; perche dunque questo bene non si debbe ha
 uer fatto sempre? che gia impedimẽto alcuno non possena
 interuenire nell'onnipotẽte Dio ch'è sommo perfetto. SO.
 Non senza forza par che sieno queste ragioni del peripa
 terico, massimamente theologali della natura eterna dell'o
 pifice diuino e del fine di sua uolontaria productione che
 dirãno i Platonici, & noi tutti che crediamo la sacra legge
 Mosaica, che pone la creatione di tutte le cose di nulla in
 principio di tempo? PHI. Noi altri diciamo molte cose in no
 stra diffensione: consentiamo che naturalmente di niẽte al
 cuna cosa non si puo fare, ma miracolosamente per onni
 potentia diuina teniamo potersi fare le cose di niente, non
 che niente sia materia delle cose, come il legno di che si fan
 le statue ma che possa Dio far le cose di nuouo senza prece
 dẽtia di materia alcuna. & diciamo, che se ben il cielo e la
 materia prima son naturalmente ingenerabili, et incorrut
 tibili, nientedimeno miracolosamente p onnipotentia diui
 na nell'assoluta creatione furno in principio creati di nul
 la, & se bene la reciproca generatione delle cosa, & il mo
 to circolare, & il tẽpo naturalmẽte repugnino all'hauer
 principio, l'hãno pur hauuto nella mirabile creatione; pero
 che son consequenti della materia prima, e del cielo: liqua
 li di nuouo furono creati: & quanto alla natura dell'opi
 fice, diciamo che l'eterno Dio opera, non per necessita, ma p
 libera uolonta & onnipotẽtia. laqual cosi come fu libera
 nella cõstitutiõ del módo nel numero delli orbi, e delle stelle
 nella grãdezza delle sfere celesti, et elemẽtarie, e nel nume
 ro, misura

ro, misura, e qualita di tutte le cose, cosi fu libera in uolere dar principio tēporale alla creatione, benché la potessi fare come lui eterna. e quāto al fin dell' opera sua, diciamo che se ben il fin suo nella creatione fu far bene, et appresso di noi il bene è eterno, et piu degno che il tēporale, noi come nō arriuiamo à conoscere sua propria sapientia, non possiamo arriuare à conoscere il proprio fine di quella nelle sue opere. et forse che appresso di lui il bē tēporale nella creatione del mōdo precede il bē eterno: però che si conosce piu l'onnipotētia di Dio, e sua libera uolōta in creare ogni cosa di nulla, che in hauerle prodotte ab eterno. perche parrebbe una dependentia necessaria, come la cōtinoua dependentia della luce del Sole: et nō dimostraria il mondo essere fatto p libera gratia, et splendido beneficio: come dice Dauid, Dissi che'l mōdo per gratia, et misericordia di Dio è fabricato. S O. Parrebbe pur maggior possanza fare una cosa buona eterna, che farla temporale. P H I. E' maggior forza farla temporale, et eterna tutto insieme. S O. A' che modo il mondo puo esser temporale, et eterno insieme? P H I. E' temporale per hauer hauuto principio di tempo: et è eterno, però che nō è p hauer fine, secōdo molti de nostri theologi. et cosi come riluce la somma potētia nel principio tēporale, cosi riluce l'immenso beneficio nell'eterna cōseruatione del mōdo, et uniuersalmēte dirò al Peripatetico della somma sapientia di Dio, della quale lui cosi poco puo conoscere, come potra dimostrare sua intētionē il fine, et proposito di quella: in modo che si puo cōcludere necessariamēte, come dice il propheta in nome di Dio, piu di quāto sono alti i cieli sopra la terra, sono alte le uie mie dalle uostre, et i pēsieri miei da pēsieri vostri. S O. Mi bastano le tue ragioni

per difendermi dal Peripatetico, se bene nõ p offenderlo, et queste medesime pigliara Platone p sua difensione. ma che li mette il porre il Chaos eterno poi che l'onnipotetia di Dio il puo far di nulla, e di lui tutto il mōdo, come noi diciamo? PHI. Si che ne basta che la fede nõ sia offesa dalla ragione, che non hauiamo bisogno di mostrarla. pche allhor scientia sarebbe, & nõ fede. et basta credere fermamente quel che la ragion non reprobua. La materia prima, che fece Platone eterna, fu p porre la creatione Mosaica, non nuda di ragio ne philosophica: perche lui uolse essere, et parere piu presto philosopho, che credulo della legge. S O. Et con qual ragion puo Platone accompagnare la creatione del mōdo in principio di tempo, ponēdo la materia, ouer Chaos eternalmēte prodotto da Dio? et che guadagna in porre il Chaos eterno, se mette che'l mōdo sia fatto di nuouo? PHI. All'ultimo ti rispondero. prima guadagna nõ cōtradir il detto de gli antichi lōgamēte affermato, che di nessuna cosa niēte si puo fare: & se bene lui pone il mōdo essere fatto di nuouo, nol pone essere fatto di niente, ma dell'antico et eterno Chaos materia, et madre di tutte le cose fatte, & formate: & tu sai che gli primi che delli dei fabulosamente theologhizarono, pongono che innanzi al mōdo fusse solamēte il gran Dio Demogorgone col Chaos, et l'eternita, quali gli erano cōpagni. S O. Ha questo detto antico, che di niente nulla si fa, altra forza di ragione, che essere approuato, et concesso da gli antichi? PHI. Se altra forza di ragion nõ hauesse nõ sarebbe così cōcesso, & approuato da tanti eccellenti antichi. S O. Di quella, & lasciamo l'auttorita de uecchi. PHI. Io te'l dirò, e ti seruira non solamente per risposta del secondo membro di tua dimanda, ma al primo ancor insie-

me con il secondo: Et uedrai una ragione qual cōstrinse Platone à porre non solamēte il mōdo di nuouo fatto, ma ancora il Chaos, e materia del mōdo ab eterno prodotto dal sommo Creatore S O. Fammela intendere, ch'io il desidero. P H I. Vedēdo Platone il mōdo essere una commune sustantia formata, e ciascuna delle parti sue così essere parte di quella commune sustantia formata di propria forma, cō nobbe rettamente che tanto il tutto; come ciascuna delle parti, era composto di una cosa, o sustantia informe, Et à tutti cōmune, Et d'una propria forma, che l'inferma. S O. Ragione hai: di piu oltra. P H I. Giudicò che questa formatio ne delle cose, così del tutto come d'ogn'una delle parti, fusse nuoua di necessita, Et non ab eterno. S O. Perche? P H I. Però ch'è necessario che l'informe sia stato innanti che'l formato. se tu Sophia uedi una statua di legno, nō giudica rai che prima il legno si trouasse informe di forma di statua, che formato di quella? S O. Si certamente. P H I. Et così il Chaos bisogna che sia trouato informe, innanzi che formato il mōdo: si che la formatione del mōdo mostra sua nouita, et l'esser fatto di nuouo: et l'informe, che è in quello del qual si fece, mostra nō nouita anzi antiquita eterna. se guita adūque e bisogna cōcedere che così come il mōdo formato è stato fatto di nuouo, così ne bisogna cōcedere che'l Chaos informe nō sia mai stato di nuouo, anzi habbia hauuto essere ab eterno. conoscerai adūque la ragion di quel detto de gli antichi, che niente fa niēte: pche il fare dice formatione nuoua, et la forma è relatiua all'informe, di che si fa: che di nullo informe nullo formato si puo fare. E adūque necessario, che così come il formato mondo è fatto di nuouo, così l'informe Chaos sia ab eterno prodotto da Dio.

suggetto alla cosa, di che è soggetto, questo è manifesto. ma
oltra ciò bisogna cōcedere, che ancora sia prima la mate-
ria in tēpo, ad ogni tēpo, e formatiōe di quella qual mostra
Aristotele, pche la materia bisogna che prima in tēpo sia in
potētia a qual si uoglia forma coeterna in materia, et at-
to in potētia nō è altro (come Aristotele dice) che leuare to-
talmēte la natura della materia, et della potētia. SO. Come
Adūque pone Aristotele il mōdo formato eterno? PHI. Però
che lui nō pone la materia prima commune a tutto il mon-
do, ma solamēte nel mōdo inferiore della generatione, &
corruptiōe nel qual pone la materia prima eterna et nulla
forma allei coeterna, ma ciascuna nuoua in lei per genera-
tione, et l'altra rinata p corruptiōe: et pone la successione
di molte e diuerse forme eterna, con eterna generatione et
corruptiōe: ma ciascuno di loro è nuouo generabile, et cor-
ruttibile. SO. Ne cieli dunque, oue nō è generatione, non po-
nerà Aristotele materia. PHI. A' nissuno modo uuol ch' i cie-
li, & le stelle habbino materia sustantiale: peroche se l'ha-
uessero, fariano generabili et corrutibili, come li corpi infe-
riori. ma solamēte sono corpo eterno, qual è materia di mo-
uimēto, ma nō di generatione. SO. Et Platone perche non
pone la materia eterna informata eterna, & successiua-
mente di successiue forme? PHI. A' Platone pare impossibi-
le che corpo formato nō sia fatto di materia informe onde
il cielo, il sole, & le stelle che son bellamente formati, affer-
ma essere fatti di materia informe. come tutti li corpi infe-
riori. SO. Et la materia de celesti è forse quella medesima
delli inferiori, ouero altra? PHI. Altra nō puo essere che la
materia prima ad ogni modo informe, però che nō ha pche
si possi multiplicare, et diuersificare d'altra, et bisogna che

sia una medesima in tutte le composte di materia, et li par
 giusto che il modo tutto, così come ha un padre commune,
 ilqual è Dio, che habbi ancora una madre commune à tut
 te sue parti, qual è il Chaos, & il mondo è figliuol di tutti
 due. SO. Dunque gli angeli, & intelletti puri è bisogno che
 sieno composti di materia. PHI. Già fu alcuno delli platon
 ci che disse ch' il Chaos ha la parte sua nelli angeli, & altri
 spirituali, però che da in loro la sustantia, laqual si forma
 da Dio intellettualmente senza corporeità in modo che gli
 angeli hāno materia incorporea & intellettuale; & li cieli
 hā materia corporea incorruttibile successiuamēte, et gli in
 feriori han materia generabile, & corruttibile. ma d' quel
 li che tengono che gli intelletti sieno anime, & forme del
 corpo celeste, li basta la materia in compositione delli corpi
 celesti, & nō dell' intelletti, che sono loro anime. SO. Dūque
 li cieli scōdo Platōe, sono fatti della materia che siamo noi?
 PHI. Di quella propria. SO. Come possono adunque essere
 eterni? PHI. Però Platōe afferma che li cieli ancora sono fat
 ti di nuouo di materia informe, coeterna a Dio. SO. Sta be
 ne ma ancor bisogna che dica che son corruttibili come gli
 inferiori, che la materia successiuamēte bisogna che molte
 uolte s'informi, PHI. Ancor tiene che li cieli da se sieno dis
 solubili: però che ogni cosa fatta di materia & forma si dis
 solue, se non fusse l'onnipotētia diuina, che gli fa indolubi
 li, se bē da se son solubili. SO. E tu credi che Dio, che ha fat
 to la lor natura solubile, cōtradiccendo sua natural opera,
 li facci indissolubili che pare una reprobatione di se stesso.
 PHI. La tua obiettiōe è efficace, pure Pla. dice nel timeo ch'
 il sommo Dio parlādo cō li celesti dice loro, uoi siate fattu
 ra mia, e da uoi dissolutibili, ma pch'è brutta cosa lassar che

il bello si dissoluà, per mia communicatione siate indissolubili, perche maggiore sono mie forze che uostra fragilita. ma io credo che per queste parole Platone nō pōga li cieli in eterno indissolubili: ma è per mostrare la causa, perche non sono successiuamente generabili, & corruttibili, & poco diuturni come gli inferiori, essendo tutti fatti d'una medesima materia, che causa la nouita, & dissolutione et dice, che quātunque per la loro natura materiale douerebbero essere così niētedimēo per la lor maggiore bellezza formale partecipata grādemēte da Dio, son molto diuturni. SO. Dūque son li cieli p dissoluerfi, secondo Platone. PHI. Sono. SO. E tu mi saprai dire il quādo lui si crede? PHI. Quando finiranno sua natural etate, laquale han limitata, come ciascuno delli inferiori corpi, ma molto piu diuturna. SO. È alcuno che gli habbi assegnato termine di tempo? PHI. Già li theologi piu antichi di Platone, de quali lui fu discepolo, dicono che 'l mondo inferiore si corrompe, et rinnoua di sette milia anni. SO. Et quanto tempo dura corrotto? PHI. Delli sette mila anni gli sei mila sempre il Chāos de gli inferiori corpi germina, & finiti questi dicono che raccogliendo in se ogni cosa, si riposa nel sette millesimo āno, & in quello interuallo s'ingrauidā a nuoua germinatione per altri sei mila anni. SO. E quanti hauiamo noi di questi sette milia anni? PHI. Siamo, secōdo la uerita Hebraica, a cinque milia ducēto sessanta due, dal principio della creatione, e quādo saran finiti gli sei milia anni, si corrōpera il mōdo inferiore. SO. E chi 'l fara corrōpere? PHI. La corruttione sara per la superatione d'uno di quattro elemēti, massimamēte del fuoco, o forse dell'acqua. SO. Gli cieli quando si corron peranno? PHI. Dicono che corrotto il mondo inferiore seta

te uolte di sette milia in sette milia anni, si uiene à dissol-
 uere il cielo cō tutto il pieno, e torna ogni cosa al Chaos, et
 alla materia prima. et questo uiene ad essere una uolta di
 poi passati quarāta e noue millia anni. S O. E dipoi come si
 crede succedino le cose? PHI. Ancora che sia audacia parla-
 re di cose tanto alte & ignote, te'l diro. Si tiene che dipoi
 che è stato ocioso il Chaos per alcuno spatio, torni à ingra-
 uidarsi della diuinità, à germinare il modo, e formar si un'
 altra uolta. S O. E questo mondo è stato fatto altre uolte?
 PHI. Forse che si. S O. E questa cosa ha hauuto principio
 mai? PHI. Essendo il Chaos eterna madre, la germination
 sua dell'eterno, & onnipotente padre iddio poniamo eter-
 na cioè infinite uolte successiuamēte, l'inferiore di sette in
 sette milia anni, et il celeste cō tutto che si rinoui di cinquā-
 ta in cinquāta milia anni. S O. L'anime intellettuali, e gli
 angeli, e gli intelletti puri come si truouano in questa cor-
 rutione mondana? PHI. Se nō sono cōposti di materia e for-
 ma, ne hāno parte nel Chaos si truouano separati da i cor-
 pi nelle loro proprie essentie cōtemplando la diuinità, e se
 ancora sono composti di materia e forma, così come partici-
 pano le sue forme nel sommo Dio padre cōmune, così anco-
 ra partecipāo sustātia et materia incorporea dal Chaos ma-
 dre cōmune, come pone il nostro Albēzubrō nel suo libro
 de fonte uitæ, che ancora loro rēderāno la sua parte à cia-
 scuno delli due parenti nel quinquagesimo millesimo āno,
 cioè la sustātia & materia, al Chaos, il quale allhora di tut-
 ti li figliuoli le sue portioni in se raccoglie; e l'intellettuali
 formalita al sommo Dio padre et datore di quelle, tequali lu-
 cidissimamēte sono cōseruate nell'altissime idee del diuino
 intelletto fino al nuouo ritorno loro, nella uniuersal creatio

ne, & generatione dell'uniuerso, che allhora già il Chaos ingravidato della diuinità, germina sustantie materiali informate di tutte le Idee, cioè nel modo inferiore corporeo, et successiuamēte generabile, & corruttibile, nel modo celeste corporeo, & mobile circularmēte senza generatione, & corruzione successiua, nel modo intellettuale materie sustantiali incorporee, immobili, & ingenerabili, et incorruttibili, auuēga che nel fin del secolo tutti si dissoluiuo, ritornādo à i primi parēti, come ti ho detto. SO. Se'l cielo cō tutto il pieno si dissolue, passati gli quarātanoue milia āni, come costoro dicono, dūque quella ottaua sphaera doue è la moltitudine delle stelle fisse, secondo la tardità del suo moto: poche circulationi potrà fare in tutto il tempo della uita del modo, & sua perocche secōdo ho già da te inteso, gli astrologhi in nō meno di trēta sei milia anni dicono che fa una circulatione, alcuni dicono in più di quarāta milia, se la uita sua nō è più di quarāta milia, poco più d'una circulatione potrà fare in tutto il tēpo della uita, che pare strano. PHI. Secōdo loro, niente più del tēpo d'una sola reuolutione dell'ottaua sphaera dura tutta la uita sua, et del resto dell'uniuerso. poche in effetto benche gli primi astrologhi la ponghino in trenta sei milia anni, & altri più antichi in māco, la uerificatione de gli ultimi, alla quale pla più longa esperiētia doniamo più fede, pone una circulatione sua in quarāta milia anni precessi. dicono adūque i theologi, che tāto è la uita dell'huomo, quāto sta l'ottaua sphaera a far una circulatione: & fatta essa, con tutto il resto si dissolue, ritornādo le forme nella diuinità, et le materie nella madre Chaos. ilquale riposando mille anni, si ringruidà dall'intelletto diuino, informato di tutte le Idee sue, un'al-

tra uolta. dipoi di cinquāta milia anni, ritorna i germina
 re il cielo, & la terra, & altre cose dell'uniuerso. et gia gli
 astrologhi segnādo questo, dicono che girādo l'ottaua spha
 ra una uolta, ritornano tutte le cose, come nella prima. SO.
 Cōsona adūque l'astrologia al detto di questi theologi, ma
 dimmi se così come la duratione, & dissolutione del tutto
 cōsegue alla circulatione dellottaua sphaera, come quasi cau
 sate da quella, se la duratione, e corruttione del mōdo infe
 riore, che è di sette milia in sette milia anni, è forse causata
 da qualche corso celeste. PHI. Si che è causata dalli corsi
 della medesima ottaua sphaera del suo moto da accesso, e re
 cesso il qual fa di sette milia in sette milia anni, sette uolte
 in tutta la sua circulatione, ciascuno de quali fa dissoluere
 e rinouare il mōdo inferiore, e quādo uiene al settimo, si dis
 solue il celeste, dipoi di quarātanoue milia anni, che è sette
 uolte sette, come t'ho detto. SO. Nō è poca dimostratiōe que
 sta cōcordāza d'astrologia. ma dimmi, questi astrologhi hā
 no hauuto questo per ragione solamēte, ò p disciplina au
 tentica? PHI. Già t'ho detto che à porre il mōdo corruttibile
 credono essere accōpagnati da ragione, ma nella limitatiōe
 de tēpi, oltre l'astrologica euidētia, difficile saria trouare
 ragione philosophica, ma l'uno, e l'altro dicono hāuere per
 diuina disciplina nō solamente da Moise datore della legge
 diuina, ma sin dal primo Adam, dal quale per traditione
 abocca laquale non si scriuea, chiamata in lingua. Hebraie
 Caballa, che uol dire recettione, uenne al sapiente Enoc, e
 da Enoc al famoso Noe. ilquale dopo il diuuiο per sua inuē
 tiōne del uino fu chiamato Iano. perche Iano. in Hebraico
 uol dir uino, & il dipingono con due faccie riuerse, pche
 hebbe uista innāzi il diluuiο, & dipoi. costui lascio questa

cō molte altre notitie diuine, et humane al piu sapiente de
figliuoli Sē, et al suo pronepote Heber, liquali furono ma-
stri di Abraā, chiamato Hebreo da Heber suo proauo e ma-
stro. Et ancora egli uide Noe, il qual morì essendo Abraā
di cinquātanoue anni. da Abraā per successione di Isaac e
di Giacob, e de Leni uenne la tradition secōdo dicono alli sa-
pienti di gli Hebrei chiamati Cabalisti, liquali da Moise di-
cono per reuelatione diuina esser cōfirmata, non solamēte
à bocca, ma nelle sacre scritture in diuersi lochi significata
cō proprie, et uerisimili uerificationi. SO. Se nelle sacre let-
tere di Moise, con qualche color di uerita queste cose d'han-
no significato, e sono di maggiore efficacia, à me piacerea
che le dichiarasse. PHI. Ti dirò cio che dicono, il che non tē
persuado che tenghi, però che l'euidentia loro nelli testi nō
è chiara, ma figuratina, et io in questo sarò solamente per
compiacerui narratore, bēche dal proposito ci allarghiamo
alquanto. Moise come sai, dice che Iddio creò il mondo in
sei giorni, nel settimo si riposò d'ogni opa, in memoria del
quale commando à gli Hebrei che in sei di facessero opera
et nel settimo riposassero d'ogni lauoro. questi theologi di-
cono che questi di diuini della creatione del mondo inferio-
re, s'intende per ciascuno, di mille anni come dice David,
che mille anni nel cōspetto di Dio, sono nn di, adunque glà
sei di naturali dell'opera della creatione di Dio, hanno uir-
tu di sei mila anni di duratione germinatiua mōdo infe-
riore, et il settimo di di quiete ha dato al Chaos senza opa
germinatiua nel mōdo inferiore. ancora nelli riti de gli He-
brei debbono cōnumerare da il di che uscirono d'Egitto set-
te settimane che son quarātanoue di, et il 50 giorni. di fā-
no la festa della data della legge, che la diuinità si uolse cō-

municare à tutti in comune, dice che significa le sette reu-
 lutioni del mondo inferiore, in quarātanoue milia anni, et
 la nuoua communicatione di tutto l'uniuerso, e dicono nō
 solamēte significare questo Moise nel numero de serui, ma
 ancora hauerlo significato in numero di anni, uno anno p
 mille; perche il grande anno celeste appresso gli astrologi è
 mille anni; onde Moise commanda in le leggi, che sei anni
 si debbi lauorare la terra, & il settimo lasciarla otiosa sen-
 za lauoro, & proprieta alcuna, e dicono significare la ter-
 ra, il Chaos, ilquale gli Hebrei soglino chiamare terra, et an-
 cora gli Caldei, & altri gentili, et significa che'l Chaos deb-
 be essere in germinatione delle cose generabili sei milia an-
 ni, et il settimo riposare cō tutte le cose confuse cōmunemē-
 te senza proprieta alcuna. e cosi cōmāda Moise in questo
 settimo anno, che si debbono relasciare gli debiti, et gli obli-
 ghi delle possessioni, e tornare ogni cosa al suo primo; onde
 chiamano questo settimo anno scemita, che uuol dire relas-
 satione, che significa la relaxatione delle proprieta delle co-
 se nel settimo migliaro d'anni, et la sua reditione nel Cha-
 os primo, et questa scemita è come il sabbato ne giorni del
 la settimana. dice ancora Moise che quādo sarāno passate
 sette scemite, che sono quarātanoue milia anni, si debba
 fare il quinquagesimo anno lobel, che in latino uuol dire
 iubileo, et reditione ancora. pō che in quello āno haueua
 ad essere la pfetta quiete di tutte le cose. si terrestri come
 negotiatiue, et ogni seruo tornaua in liberta, ogni sorte d'o-
 bligo era soluto; la terra nō era lauorata, gli frutti erano
 cōmuni, e ogni possessione, nō ostāte qual si uoglia uinculo
 tornaua al suo primo padrōe, chiamauasi āno di liberta. il
 testo dice, nell' āno del iubileo ciascuno tornara alla sua ori-

gine, e radice, la liberta si bādira nella terra, di sorte che in quell'anno, le cose passate erano estinte, et principiaua mōdo nuouo p 50. anni, come il passato, ilqual Iubileo dicono che significa il quinquagesimo migliaro d'anni nel quale tutto il mōdo si rinnoua, cosi il celeste come l'inferiore. molte altre cose ti potrei dire in ciò, ma questo ti debbe bastare p darti qualche notitia della positione di questi theologi, et occasione della loro audacia, nella limitatione de tēpi, et uita del mondo. S O. Come possono tirare Moise alla sua opinione, ilquale chiaro dice, che in principio creò Dio il cielo, et la terra, che pare porre insieme la creatione del Chaos cō tutto il resto? PHI. Leggiamo nel testo altrimenti. questo uocabolo, in principio, in Hebraico puo significare innanzi. dirai adūque innāzi che Dio creasse, & separasse dal Chaos il cielo, et la terra, cioè il mōdo terrestre, & celeste, la terra cioè il Chaos era inane e uacua, et piu propriamente dice, p che dice era confusa, & roza, cioè occulta, & era come un abisso di molte acque tenebroso; sopra ilquale soffiaua il spirito diuino, come fa un uento grande sopra un pelago, che illucida le tenebrose intime et occulte acque, cauādole fuore cō successiua inundatione. cosi fece il spirito diuino che è il sommo intelletto pieno de Idee, ilquale communicato al tenebroso Chaos, creò in lui la luce p estrattione delle sustantie occulte illuminate dalla formalita ideale: e nel secondo di pose il firmamento, che è il cielo, fra l'acque superiori che sono l'essentie intellettuali, lequali sono le supreme acque dell'abissato Chaos, & fra l'acque inferiori, cioè essentie del mōdo inferiore generabile, et corruttibile. et cosi diuise il Chaos in tre mōdi, intellettuale, celeste, e corruttibile. di poi diuise l'inferiore de gli elementi dell'acqua,

et della terra, & discoperta la terra la fece germinare herbe, arbori, et animali terrestri uolanti, & natanti. & dipoi nel sesto di, nel fin di tutto, creò l'huomo. e in questo modo sommariamēte detto intendono il testo questi della creatione Mosaica, & credono denotare che'l Chaos fusse innāzi la creatione cōfuso, & p la creatione diuiso in tutto l'universo. S O. Mi piace uederti fare Platone Mosaico, et del numero de Cabalisti, e bastami questo p notitia, come dici: poi che ne assoluta ragione, ne terminata fede mi costringe a queste tali credulita. ma dimmi, cō queste loro positioni possono forse più ragioneuolmente soluere gli sopra detti argomenti d'Aristotele, che gli fideli: liquali credono la creatione del mōdo una uolta sola? P H I. Aristotele medesimo cōfessa che la positione che pone, innanzi di questo mondo esserne stato un' altro, & dopo questo hauerne ad essere un' altro, et così sempre in cōtinua successione fatti tutti di mano eterna, è più ragioneuole che l'opinione che pone, questo mōdo hauer hauuto principio, et innanzi di esso nō essere alcuna cosa, perōche quella pone ordine successiuo eterno nella generatione del mōdo, e cōcede che di nulla nō si fa cosa alcuna, e questa altra non lo significa; si che contra quella opinione nō h'ino loco gli più forti delli suoi argomenti, come quel che di nulla niente si fa, et che la materia prima nō puo esser di nuouo fatta, o generata; perō che quelle propositioni cōcede, e presuppone esso Platone, come ancora quelli due argomenti theologali dell' opera diuina, che debbe essere eterna, come lui opifice. è così che'l fin dell' opera sua, ilquale è buono, debbe essere eterno: lequali ambe propositioni Platone cōcede quāto è p parte dell' agente diuino. ma dice Dio largire la sua eternità a' quello ch'è

capace di fruirla, com'è l'intelletto, nelqual son le idee, e la materia prima, laquale è il Chaos: però che l'uno è puro atto, e forma, e l'altro è pura potètia, e materia al tutto informe, l'uno è padre uniuersal di tutte le cose, e l'altro madre comune à tutti. Questi solamente hanno possuto partecipare l'eternità diuina, essendo da lui stati ab eterno prodotti; ma li figliuoli loro, liquali mediante questi dui parèti, son da Dio fatti, e formati, come è tutto l'uniuerso, et ogn'una delle sue parti, nō sono capaci di eternità: però che ogni fatto è formato, cioè cōposto di materia del Chaos, et di forma della Idea intellettuale, & bisogna che habbino principio, & fine tēporale, secōdo di sopra t'ho detto. si che l'opera, et il fine nella productione diuina furono eterni nelli primī parenti del mōdo, ma non in esso mondo formato singulare. & furono eterni nella successione eterna di molti mōdi, così come esso Aristotele pone nel mondo inferiore, che nissuno delli suoi indiuidui è eterno, e che la generatione, & la prima loro materia è eterna. S O. Veggo bene la solutione delle ragioni theologali d'Aristotele, et della prima delle naturali, ma come soluera Platone l'altre quattro naturali? P H. Platone nō concede ad Arist. che'l Chaos si possi trouare senza forma, anzi dice che hauendo longo tēpo germinato raccoglie in se tutte le cose, & s'acqueta con quelle per certo interuallo di tempo, ingrauidandosi delle idee, tanto fin che poi ritorna à figliare, & germinare di nuouo l'uniuerso. & concede che la generatione è eterna in molti modi successiui, ma nō in uno del cielo, che la contrarietà per laqual si dissolue, è l'essere formato, fatto & cōposto di materia & forma: perche ogni tale bisogna che si dissolua, & così cessa il suo circolare moto. Benche i

moto in uniuersale sia eterno p eterna germinatione successiua del Chaos, & quanto al tēpo dice che è eterno, nō per il moto del cielo, ma p il moto eterno germinatiuo del Chaos successiuamente. S O. Mi piace nō poco la solutione de gli argumenti d'Aristotele, per parte di Platone, & asai m'hai mostrato la productione del mōdo, secondo tutte tre l'opinioni d'Aristotele, l'eternita d'uno sol mōdo, di Platone l'eternita successiua di molti mōdi, l'uno dopo l'altro; de fideli la creatione di uno sol mōdo, & d'ogni cosa. hor mi parrebbe già tēpo di tornare al nostro proposito dell'amore, et che mi respōdessi alla seconda dimāda, del quādo l'amor nacque, & qual fu il primo amore. P H I. Il primo amor è quello del primo amante nel primo amato. Ma cōciosia che niissuno di questi mai nō nascesse, anzi ambi sieno eterni, bisogna dire ancora che l'amore loro, che è il primo amore, mai nō nascesse, anzi sia come quelli eterno, et da tutti due ab eterno prodotto. S O. Dimmi quali sono il primo amato, et il primo amāte, che conosciēdo il loro amore, saprò qual è primo amore. P H I. Il primo amante si è Dio conosciēte et uolente: il primo amato è esso Dio sommo bello. S O. Adunque il primo amore si è di Dio à se stesso. P H I. Si certamente. S O. Molte cose ne seguitarieno da questo assurdo, e cōtrarie; prima che la simplicissima essentia diuina fusse partita in parte amata, & non amāte; & in parte amante, & nō amata. Seconda, che Dio amāte sarebbe inferiore à se stesso amato, che, secōdo m'hai mostrato, ogni amāte, in quāto amāte, è inferiore al suo amato: p cio che se l'amor è desiderio d'unione (come hai detto) Dio amādo desideraria unirsi cō se stesso, et essēdo sempre una cosa cō se stesso, ei sarebbe porre che Dio macasse di se stesso: il quale

ilquale amor presuppone m^acamento, et molti altri incōueniēti simili ne seguirebbono, liquali nō mi allargo à dirti, p^{er} che à te, et ognuno che ha inteso le conditioni che hai poste nel l'amore saranno manifesti. PHI. Non è lecito ò Sophia parlare dell'amor intrinseco di Dio am^ate, e amato, cō quella lingua, e quelli labbri, cō li quali sogliamo parlare de gli amori mondani. Non fa diuersita alcuna in lui essere amato, et am^ate, ma piu presto fa questa intrinseca relatione la sua unita piu p^{er}fetta, & semplice: p^{er}che la sua diuina essentia non sarebbe di somma uita, se ne reuerberasse in se stessa della bellezza, ò sapientia amata il sapiente amante, et d'ambi due l'ottimo amore. et cosi come in lui il conosciēte, et la cosa conosciuta, et la medesima cognitione sono tutti una medesima cosa, bēche diciamo che'l conosciēte si fa piu p^{er}fetto con la cosa cognita, & che la cognitione deriui da tutti due; cosi in lui l'amante, & l'amato, & il medesimo amore è tutto una cosa: e benche li numeriamo tre, e diciamo che dell'amato s'informa l'amante, et d'ambi due (come di padre e madre) deriua l'amore, tutto è una semplicissima unita, et essentia, ouero natura p^{er} nissun modo diuibile, ne multiplicabile. S O. Se in lui nō è altro che pura unita, donde uiene questa trina reuerberatione, della quale ragioniamo? P H I. Quando la sua pura chiarezza s'imprime in un specchio intelletuale fa quella trina reuerberatione, c'hai inteso. S O. Adunque sarebbe falsa, et mēdace questa nostra cognitione di lui, poi che il puro uno fa tre. PHI. Falsa non è, però che il nostro intelletto nō puo' comprēdere la diuinita, che in infinito l'eccede nella sua propria natura intellettuale. e tu nō chiamerai gia mēdace l'occhio, ò lo specchio, se nō comprende il Sole con la sua chiarezza, &

grandezza; et il fuoco con la sua grãdezza, & ardente
 natura. però che gli basta riceuerle, secòdo la capacita del
 la natura dell'occhio, o' dello specchio, & questo li fa recet
 tore fedele, se bene nõ puo cõseguire tutta la natura della
 cosa riceuuta, così al nostro specchio intellettuale gli basta
 riceuere, e figurare l'immensa essentia diuina, secòdo la ca
 pacita della sua intellettuale natura: se bene in infinito se
 gli equipera, et è deficiente della natura dell'oggetto. S O.
 Si p nõ poter pigliare tãto quãto è l'oggetto, ma nõ p fare
 del puro uno tre. P H I. Anzi nõ possendo cõprendere la pu
 ra unita del diuino oggetto, la moltiplica relatiuamẽte, et
 reflexsiuamẽte in tre, che una cosa chiara, et semplice nõ si
 puo' imprimere in altra mẽ chiara di lei se nõ multiplicã
 do la sua eminẽte lucidita in diuerse mẽ chiare luci. mira
 il Sole, quãdo s'imprime nelle nubi, et fa l'arco, con quãti
 colori si trasfigura nelle recipienti nubi, o' in acque, ouero
 in specchio: et essendo egli una semplice chiarezza senza
 color proprio, anzi eccedẽte, & cõtinenti tutti li colori, così
 la formalita diuina, una & semplicissima, nõ si puo' trasfi
 gurare, se nõ con reuerberãte luce, & moltiplicata, forma
 lita. S O. Et pche il nostro intelletto fa di uno tre, & non al
 tro numero? P H I. Però che uno è principio de numeri, per
 che uno dice prima forma, et due prima materia, & il tre
 il primo ente cõposto di tutti due. & come che nostro intel
 letto sia in se trino e primo composto, non puo' comprẽdere
 l'unita senza trina relatione, nõ che facci dell'uno tre, ma
 comprende l'una sotto forma trina, & giudica che nell'og
 getto diuino l'unita sia purissima, laquale in somma sim
 plicita contiene la natura dell'amato, del'amãte, et dell'a
 more senza multiplicatione, et diuisione alcuna: così come

la luce del Sole cõtiene tutte l'essentie dell'e luci, & colori particolari, cõ una semplice, et eminente chiarezza. ma che in lui riceua quella amorosa unita sotto forma trina d'amato, amate, et d'amore, tutti tre in uno, et questo è solo p la bassezza, et incapacita di esso intelletto recipiente. et cõ questo ò Sophia saldarai tutti gli tuoi dubbij, e ogni altro che occorrere ti potesse nell'amor intrinseco de Dio amate in Dio amato. S O. Mi pare intenderti. ma se puoi alquanto dichiararmi piu come in Dio sia una medesima cosa l'amato l'amate, et l'amor, mi sarebbe piu satisfattione. PHI. Così come l'intelligente, et la cosa intesa, & l'intelligentia tãto son diuisi, quanto sono in potetia, et tãto sono uniti, quãto sono in atto, così l'amato l'amate, & l'amore tanto sono tre et diuisi, quãto sono in potetia: e tãto sono una medesima cosa et indiuisa, quãto sono in atto. se l'essere in atto li fa uno et indiuisibili, adunque essendo nel sommo, & purissimo atto diuino, sono uno in semplicissima, et purissima unita, & in ogni altro atto inferiore, l'unita loro non è così pura, & nuda della trina natura amorosa, & intellettuale. S O. Mi piace grãdemente questa astrattione, ma mi resta incontra questo, che se bene ti consentirò che'l nostro intelletto pigli l'unita diuina, laqual semplicissimamente eccede, et cõtiene tutte tre le nature amatorie, amato, amate, et amore, sotto forma trina relatiua; nõ ti consentirò però che pigli che l'una di queste tre nature dependa dall'altre, cioè l'amate dall'amato, e che la terza, che è l'amore, nasca di queste due prime, come di padre, et madre, secõdo hai detto. però che ogni produttione, et nascimẽto è alienissimo, e cõtrario alla semplicissima unita diuina. PHI. Ancor sotto questa forma produttiva nõ solamete è lecito,

ma bisogna che l'unita diuina in noi s'imprima, però che così cōe bisogna che nel nostro intelletto si multiplichi uno in tre, così bisogna che in lui habbi successione quella tri-
na natura: che altramente restarebbero tre nature diuise, et nõ una sola: et ancora sarebbe il nostro intelletto mendace: et nõ puo figurarsi l'unita cō multiplicatiōe, se quella mul-
tiplicatione non ritiene l'unita cō la produttione unitiua. onde io t'ho detto che nella diuinita la mēte, ouer sapiēza
amāte ab eterno deriuā dalla bellezza amata, & l'amore d'ambi due ab eterno nacque del bello amato come di pa-
dre, et del sapiēte ouero amāte come di madre; et dico che l'amāte fu prodotto nõ che nascesse, però che non hebbe
ambi li parenti necessarij p il nascimēto, ma uno solo ante-
cessore, come Euā madre fu prodotta dal padre Adam, & il Chaos, et materia madre cōmune dell'intelletto diuino,
che è padre uniuersale, ma l'amore dico che nacque, però che fu prodotto da padre amato, et da madre amāte: come
tutti huomini di Adam, et Euā, et tutto il mōdo dell'intel-
letto, et della materia. Da questo che t'ho detto, se uoi al-
quanto o' Sophia solleuare la mente, uedrai dōde uiene la
tua produttione, et multiplicatione delle cose. SO. Dichia-
mi ancora questo, che da me nõ l'intēdo. PH. Del risplēde-
re dell'amata bellezza diuina, l'intelletto primo uniuersa-
le cō tutte le Idee fu prodotto, il quale è dell'uniuerso il pa-
dre, et la forma, e il marito, et amato dal Chaos. Et della chia-
ra et sapiēte mente diuina amāte fu prodotto il Chaos ma-
dre del mōdo amatrice, et moglie del primo intelletto, &
dell'illustre amore diuino, che nacque d'ambi due, fu pro-
dotto l'amoroso uniuerso, il quale à questo modo nacque
del padre intelletto, e della madre Chaos. quāto di questo ti

potrei dire che solleuaria l'animo: ma sarebbe troppo disosto dalla nostra intentione, & per il presente basta il detto: SO. Ancor questo uorria che spianassi meglio. PHI. L'huomo è intelligente, & la natura del fuoco è cosa intesa da lui, se sono in potëtia sono due cose diuise, huomo, et fuoco et la intelligentia, cosi in potëtia è un'altra terza cosa: ma quando l'intelletto humano intende il fuoco in atto, si unisce con l'essentia del fuoco, et è una medesima cosa cò quel fuoco intellettuale. & cosi la medesima intelligentia in atto è la medesima cosa cò l'intelletto, et col fuoco intellettuale senza alcuna diuisione. cosi l'amante in potëtia, è altro che l'amato in potëtia, et son due persone, l'amore in potentia è un'altra cosa terza, che non è l'amato nell'amate ma quãdo è amate in atto, si fa una cosa medesima cò l'amato, et cò l'amore. poi se tu uedi come nelle tre diuerse nature, mediate l'atto si fanno una medesima tanto piu quãdo sono nel sommo atto diuino, che sono una purissima, et semplicissima natura senza alcuna diuisione. SO. Ho inteso date dell'amore intrinseco di Dio, se bene noi gli applichiamo nascimento, et consentiamo che nacque di esso Dio amante et amato, nientedimeno quell'amor nacque ab eterno da Dio, et è uno in sua unita, eterno in sua eternita. di questi amor nõ bisogna adunque domandare quãdo nacque po che esso medesimo Dio è eterno, che mai non nacque, ma ti domando del priuato amore del mōdo, dopò questo intrinseco quãdo nacque: PHI. Il primo amore dopò quello intrinseco uno cò Dio, fu quello, p il quale il mōdo fu fatto ouer prodotto, ilqual nacque quando il mōdo: però che essendo egli causa del nascimento del mōdo, bisogna che la causa propria & immediata si truoui quando l'effetto, et l'effeto

to quando la causa. SO. A' che modo l'amore è causa del nascimento del módo? PHI. Il mondo, come ogni altra cosa fatta et generata, è generato da due genitori padre e madre, delli quali non potria generarsi se non mediante l'amore dell'uno nell'altro; ilquale gli unisce nell'atto generatiuo. SO. Quali sono questi due parenti, ouero genitori? PHI. Li primi parenti sono uno Dio, come già ti ho detto, et sono il sommo bello, ouero sommo buono (come il chiama Platone) ilquale è uero padre, primo amato, et l'amate è uno con la diuinità, ouero sapientia, o sia diuisione, laquale conoscendo la sua diuisione, ama e produce l'intrinfeco amore, et la prima madre cō il padre è una medesima in essa diuinità. Amato adunque la diuinità la sua propria bellezza desiderò produrre figliuolo à similitudine sua; ilqual desiderio fu il primo amore estrinfeco, cioè di Dio al módo prodotto: ilqual quando nacque, causò la prima productione de primi parenti módani, et d'esso mondo. SO. Quali chiamati altri parēti del módo? PHI. Gli due primi generati da Dio nella creatione del módo, cioè l'intelletto primo, nel qual tutte le Idee del sommo artifice risplendono: ilquale è padre formatore, e generatore del módo, et il Chaos ombroso dell'ombre di tutte le Idee, che contiene tutte le essentie di quelle: ilquale è madre del mondo. mediante liquali due, come primi istrumenti genitori, tutto il módo à similitudine della bellezza, et sapienza ouero essentia diuina Dio come amor desideratiuo creò, formò, e dipinse. fu ancora messo in quella creatiōe un'altro secōdo amore oltra il diuino estrinfeco, cioè del chaos all'intelletto, cōe dalla moglie al suo marito, et reciproco dall'intelletto allei, cōe del marito alla moglie: mediante ilquale il módo fu generato.

fu ancora un' altro terzo amore necessario nella creatiõe et essere del mōdo, cioè l'amore, il quale hāno tutte le sue pti, l'una cō l'altra, e cō il tutto, secondo largamente t'ho detto, quādo parlammo dell' unita dell' amore. tutti questi tre amori nacquero quādo il mōdo nacque, ouero quādo nacquero gli due primi parenti. adūque se'l mondo e' eterno, come uuol Aristotele, questi primi amori nacquero ab eterno tutti con l'intrinfeco diuino che è uno con Dio: del quale non bisogna dire. Et se'l mondo Et ambi gli suo parēti sono creati in principio tēporale, come noi fideli crediamo; questi tre primi amori nacquero adunque nel principio della creatione successiuamente, pche nel primo principio nacque quello amore desideratiuo di Dio alla creatiõe del mōdo, all' imagine della sua bellezza, Et sapienza, et secondariamēte fatti gli due primi parenti, nacque il loro reciproco amore, che è il secondo. Et dipoi di tutto il mōdo formato cō le sue parti nacque il terzo amore del mōdo unitiūo: et se forse il mōdo fusse fatto nel tēpo de due eterni parēti come pone Platōe, quel primo amore di Dio, il qual produsse i primi strumēti, ò parēti del mōdo, cioè l'intelletto Et il Chaos, nacque ab eterno cō quelli parēti, gli altri due accōmpagnati dal diuino nacquero in principio di tēpo, quādo il mōdo fu fatto, l'un, cioè quello de due parenti, nacque in principio della fattione del mōdo, l'altro unitiūo, in fine della formatione di quello, et quāte uolte il mōdo fu fatto, tātē uolte questi due amori allhora nacquero. si che, secondo ch'è l'opiniõe della generatiõe del mōdo, bisogna che sieno l'opiniõe del quādo l'amore nacque. Tu ò Sophia, che sei de fideli, bisogna che credi che l'amore diuino restinfeco et il mōdano intrinfeco, che son i primi amor dopo dio, nascesser

quãdo il mondo fu da lui di niente creato. SO. Del quãdo l'amore nacque, mi piace hauer inteso da te, non solamẽte le diuerse opinioni de saui, ma ancora la sciẽtia fedele alla qual debbiamo appoggiarci, et basta assai per questa secõda dimãda, geniamo hormai alla terza, e dichiarami, s'ei bisogna, oue amore nacque, se forse nel mondo inferiore dalla generatione, & corruptione, ò nel celestiale del continuo moto, o' nello spirituale della pura intellettual uisiõe. PHI. Poi che tu m'hai inteso nel passato che'l primo amore che nacque fu l'amore estrinseco diuino col quale il mondo da Dio creatore fu creato, manifesto ti poira essere che appresso di Dio fusse il doue l'amor nacque. SO. Questo hauiamo bene in mente; ma io non tidomãdo dell'amor diuino intrinseco, ne estrinseco, per essere piu alto di quello, a' che la mia mente puo arriuare, ma ti dimando dell'amore mondano. PHI. Et dell'amore mondano t'ho detto, che'l primo fu per reciproco amore che nacque fra il primo intelletto & il Chaos, si che appresso di loro prima nacque l'amore. SO. Ancora di questo mi ricordo, ma questo amore è piu presto de gli due progenitori del mōdo padre, et madre, secõdo hai detto che d'alcuna delle sue parti, io uoglio sap del l'amore che si truoua nel mondo creato, in qual delle sue parti prima nacque se nella corruttibile, se nella celeste, ò se nell'angelica, & in qual parte di ciascuna delle parti. PHI. Quanto piu distintamente s'esprime la dimanda, la solutione uiene manco litigiosa. ti rispōdo che l'amore prima nacque nel mōdo angelico. & che di quello nel celestiale, & corruttibile fu partecipato. SO. Che ragione ti muoue a' dare questa sententia? PHI. Procedendo l'amore, come t'ho detto, da bellezza, oue la bellezza è piu immensa piu

antica e coeterna, iui l'amore prima debbe essere nato.
SO. E par che tu mi uoglia ingannare. PHI. A che modo
SO. Perche mi dici che oue è la bellezza iui è l'amore, &
gia tu m'hai mostrato che l'amore è doue la bellezza m'ca.
PHI. Io non t'inganno, tu sei quella che te stessa ingani.
io non t'ho detto che l'amore consista nella bellezza, ma
che procede da quella, et che l'amore si truoua oue è la bellezza
che il causa, nō che sia in essa bellezza, ma in quello
a chi m'ca. & la desidera. SO. Adūque oue la bellezza
piu manca, iui piu debbe essere amore, & iui prima nato,
et cōciosia, che'l mondo inferiore è piu priuo di bellezza
che'l celeste, & angelico, iui debbe essere piu copia d'amore
& iui prima si debbe tenere che nascesse. PHI. Ancora ti
truouo ò Sophia piu sottile che saggia. così come la memoria
delle cose dette ti serue à contradire al uero, uorria che
ti seruisse piu presto à trouarlo. non uedi tu, che non solamente
m'care di bellezza causa amore, et desiderio di quella,
ma principalmēte quādo è preconosciuta dall'amante
a' chi manca et giudicata buona, ottima desiderabile, e bella,
all'hora la desidera per fruirla, e quantola cognitione
di quella è piu chiara nell'amante, tanto il desiderio è piu
intēso, e l'amore piu pfecto. Dimmi adūque ò Sophia, in chi
si truoua questa cognitione piu perfetta, nel mondo angelico,
ò nel corruttibile? SO. Nell'angelico certamente. PHI. Adūque
nell'angelico l'amore è piu perfetto, & iui prima
hebbe origine. SO. Se secondo il conoscimento è l'amore nel
l'amante, ragione hai di porre il suo principio nel mondo
intellettuale, ma io ueggio che nō m'co presuppone l'amore
m'camēto di bellezza, che conoscimento di quella, &
non m'co procede dall'un che dall'altro anzi pare che'l

mancamento, sia la prima cōditione nell'amore, e dopo quella la seconda è il conoscimento della bellezza che manca, & sotto specie di bello è desiderabile. uorrà adunque la ragione che oue il mancamento è maggiore, iui l'amore nascesse, cioè nel mondo inferiore, che se bene iui il conoscimento non è tãto come nell'angelico pur il mancamento è maggiore, ilquale è il primo nella produzzione dell'amore. PHI. Se bene il mancamento e la cognitione del bello, sono cause produtti dell'amore, non solamente il mancamento non prece de in l'esserne causa la cognitione, ma ancora non è eguale à lei. SO. Come nõ? anzi il mancamento bisogna che prece da la cognitione, come la cosa nell'essere, alla notitia di quella, che prima bisogna che manchi la cosa, ch'ei si conosca il suo mancamento. PHI. E' ben prima il mancamento che in conoscimento in successione temporale, ouero originale; pero che bisogna che manchi, come dici, la cosa prima che si conosca mancare: ma non e' prima in principalita dell'essere causa dell'amore: perche il mancamento senza cognitione, nissuno amore, ò desiderio induce di cosa buona, ò bella. Onde tu uedrai gli huomini che sono nudi d'ingegno e cognitione, essere priui dell'amore della sapientia e del desiderio della dottrina: ma quando soprauiene al mancamento il conoscimento del bello, ò buono che manca, quel conoscimento è quello che principalmente induce l'amore, & il desiderio della cosa bella: adunque oue questo conoscimento si truoua accompagnato di mancamento di qualche grado di bellezza, come nel modo angelico, iui l'amore nacque e nõ nell'inferiore, oue il mancamento abbòda, et il conoscimento manca. SO. Ancora non mi chiamo uinta, ne ti uoglio concedere che'l conoscimento ecceda cosí il mancamento nel

l'essere causa d'amore, peroche il conoscimēto puo stare insieme con la bellezza, anzi nell'uniuerso coloro c'hanno piu bellezza, hanno piu cognitione. Qual è piu eccellente bellezza, che la medesima cognitione; si che il conoscimēto sta piu presto cō la bellezza, che col mancamento di quella, et quāto è maggiore, tanto meno sta con il mancamento il bello. Adūque oue il conoscimento è grāde, come nel mōdo angelico, poco mācamento ui puo essere, et per conseguēte poco desiderio & amore; perche poco desia chi poco mācamento ha. ma nel mōdo inferiore, oue il mancamento è grāde, e la cognitiōe, e bellezza è poca, iui il desiderio, et amore deue essere piu inteso, et prima nato. PHI. Ben mi piace che l'animo tuo ò Sophia, non si uoglia acquietare fin che la speculata uerita non gli cōsuoni d'ogni banda. In questo tuo dubbio tu usi alcune equiuocationi che te'l fanno parere efficace, dicendo che'l conoscimēto sta insieme cō la bellezza, e che è quella medesima, e non col mancamento di quella, et dici il uero del conoscimēto che è in habito, che è il piu perfetto, ma non del conoscimento che è in potētia di quel che manca. SO. Dichiarami questa differentia meglio, che non mi pare intenderla bene. PHI. Quella è eccellente bellezza che se stessa conosce, & quello è alto conoscimento, che è di sua propria bellezza, & questo conoscimēto nō presuppone mācamento, anzi habito di cosa bella, che è oggetto del conoscimēto, e nell'uniuerso quāto la bellezza è piu eccellente, tātto è piu conosciutua di se stessa, & questo nō induce desiderio ne amore, saluo forse che per riflessione relatiua in se stessa. È un'altro conoscimento, che l'oggetto suo nō è la bellezza che ha il conoscente, ma quello che gli manca, et questo è quello che genera il deside

rio, e l'amore in tutte le cose che sono dopo il sommo bello. SO. E questo secondo cognoscimento, poi che presuppone mancamento, & è di bellezza che manca, nel modo inferiore, oue la bellezza manca, debbe causare piu amore che nel mondo angelico, oue il mancamento è poco, perche questa cognitiõe debbe essere proportionata alla bellezza che manca: laquale è il suo oggetto. PHI. Questo è il tuo secondo inganno. sappi, che come il primo conoscimento habituale è piu eccellente nel piu bello, e nel modo angelico piu che nel l'inferiore, cosi questo secõdo conoscimẽto priuatiuo è maggiore in quelli superiori, che ne gli inferiori eccetto nel sommo Dio, nel quale nõ è cognitione alcuna priuatiua; però che la sua cognitione è di sua somma bellezza, alla quale niũ grado di perfettione manca. SO. Pur nõ mi negarai, che à quelli superiori celesti angelici nõ manchi menõ bellezza che à gli inferiori corruttibili, oue il desiderio di quella bellezza che manca, debbe essere piu ne poveri inferiori, che ricchi angelici. PHI. Tu reitamente non cõcludi, perche nõ quello à che piu manca di buono, piu desidera quel buono che gli manca; ma quello che piu conosce quel buono che gli manca mira nella diuersita delle cose inferiori, che le parti de gli elemẽti, et le pietre, e metalli, à chi molti gradi di bellezza manca, poco, ò niente la desiano, pche gli manca conoscimẽto del ben che gli manca. SO. Pur m'hai mostrato che ancora loro hãno amore & desiderio naturale. PHI. Si ma solamẽte a quel grado di perfettione à loro con naturale, come il graue al centro, & lieue alla circonferentia, & il ferro alla propinquata calamita. SO. Et niente di meno nõ hanno cognitione. PHI. Già t'ho detto che la cognitiõe della natura generate serue loro a' drizzarli nelle

sue p̄fettioni naturali, senza altra propria cognitione; onde l'amore e desiderio loro non è intellettiuo ne sensitiuo, ma solamēte naturale, cioè drizzato dalla natura, non da se stesso: e così le piante che son le manco p̄fette delli uiui, mācando della bellezza grandemēte, p̄che non la conoscono, nō desiderano di quella, se nō quel poco che appartiene alla sua p̄fettione naturale, e gli animali sensitui, à chi molto piu della bellezza e p̄fettione manca, che à gli huomini rationali, nō hanno una minima parte di desiderio, et amore del bene, che à loro māca di quella, che ha l'huomo. però che la loro cognitione di quella bellezza mācante è poca, & solamente si stende alle loro commodita sensitive: e l'amore loro per essere sensitiuo, nō puo desiare le bellezze intellettuali, che à loro mācano, che son le piu eccellenti. ancora nelli medesimi huomini, come t'ho detto, quelli che son d'ingegno piu debile, e māco conoscimēto hāno, son quelli à chi piu della bellezza e p̄fettione māca, & meno la desiano: & quanto piu ingeniosi, e saui sono, & à chi meno gli manchi della bella p̄fettione intellettuale, piu intensamente l'amano, et piu intensamente la desiano. et però Pitagora li sapiēti chiamaua philosophi, cioè amatori, o desideratori della sapientia: però che quel che ha piu sapiētia, conosce piu quello che gli manca dalla p̄fettione di quella, e tātto piu la desidera, che essendo la sapiētia molto piu ampla, e profonda che l'intelletto humano, chi piu nuota nel suo diuino pelago, conosce piu la sua larghezza e profondità, e tātto piu desia di arriuare alli suoi p̄fetti termini, à lui possibili. e l'acqua sua è cōe la salata, che à chi piu di quella beue piu sete pone. però che le delectationi della sapiētia nō son satiabili, come ogni altra dilettatiōe, anzi ogni hora piu

desiderabili, et insatiabili. e però Salamone nelli suoi pro-
 uerbij, cōparando la sapiētia dice, Cerna d'amor, e Capriola
 di gratia, l'affettioni sue in abōdantia ti diletteranno d'or-
 gn'hora, e nell'amor suo crescerai sempre. Quādo Sophia
 salirai p questa scala al mōdo celeste, & angelico, trouerai
 che quelli che partecipano piu bellezza intellettuale del
 sommo bello, piu conoscono quanto māca al piu pfecto: de
 creati della bellezza del suo creatore: e tāto piu l'amano,
 e desiano eternalmēte fruire nel maggior grado di partici-
 patione, et unione à loro possibile: nella quale cōsiste la loro
 ultima felicità. si che l'amore principalmente è in quella
 prima, & piu pfecta intelligentia creata, p ilquale fruisce
 unitamēte la somma bellezza del suo creatore: dalquale
 egli dipende. e da lui successiuamente deriuano l'altre in-
 telligentie et creature celesti, descendēdo di grado in gra-
 do, fino al mōdo inferiore: delquale solo l'huomo: è quello
 che gli puo simigliare nell'amore della diuina bellezza, p
 l'immortale intelletto, che'l creatore in corpo corruttibile
 li uolse largire: & solamēte mediante l'amore de l'huomo
 alla bellezza diuina s'unisce il mōdo inferiore: ilquale è
 tutto p l'huomo cō la diuinità causa prima et fine ultimo
 dell'uniuerso, e somma bellezza amata e desiata in tutto:
 che altrimenti il mōdo inferiore saria da Dio totalmente
 diuiso. si che nel mōdo creato nella parte angelica nacque
 l'amore, & di li ne gli altri fu partecipato. S O. Già in que-
 sto s'acquietaria la mente, & concederìa che l'amor nasces-
 se prima nel mondo angelico, & in quello principalmente
 hauesse piu forza: se non che mi pare strano porre col mi-
 nor mancamento di bellezza maggior conoscimento &
 desiderio di ciò che manca, come affermi nel mondo in-

tellettuale: pero' che (come gia ti ho detto) queste cose ragio-
neuolmēte deuerēbbono essere porportionate: et secondo il
mancamēto deuria essere il conoscimento, & il desiderio
della bellezza che manca. & se bē tu o' Philone con le tue
sottilita le tiri al cōtrario, & le tue ragioni non si possono
contradire, niētedimeno la conclusione tua disproporiona-
te il mācamēto dal conoscimento, et desiderio di quel che
manca, par contraria. P H I. Ancora che habbiamo detto
che nel mondo angelico, p essere piu bello del corruttibile,
sia minore il mancamēto della bellezza che ne gli inferio-
ri, pche oue la perfettione è maggiore bisogna che la pri-
uatione, & mancamento di bellezza sia minore: nientedi-
meno quādo considerarai i termini de mancamenti della
bellezza, rispetto dell' amore, et desiderio del quale è cau-
sa, trouerai che nō solamēte il mōdo angelico è eguale nel
mancamēto di quella à gli inferiori, ma ancora eccede, &
è maggiore il mancamento suo p indurre maggiore desi-
rio, & amore corruttibile. S O. Questo mi parrebbe piu stra-
no ancora. dimmi la ragione della equalita de mancamen-
ti d' ambi i mondi, & ancora (se' l si può) dell' eccesso del
mancamento dell' angelico, sopra quello del corruttibile:
P H I. Essēdo la bellezza del creatore eccellente sopra ognⁱ
altra bellezza creata, & quella sola p fetta bellezza, biso-
gna che tu cōcedi, che ella sia la misura di tutte l' altre bel-
lezze, & che per lei si cōputino tutti i mancamenti delle
perfettioni dell' altre. S O. Questa ti concedero bene, perche
così è in effetto, che la bellezza diuina è causa fine & mi-
sura di tutte le bellezze create: ma di piu oltra. P H I. Cō-
cederai ancora che la bellezza diuina è immensa, et infini-
ta; onde non ha alcuna propotione commensuratiua con

ta piu eccellente delle bellezze create. S O. Ancora questo mi par necessario, che'l creatore nō habbia proportionē in bellezza ad alcuna cosa creata: però alla sua bellezza, fa pientia, & ogni altra p̄fettione, è incōparabile quella che si truoua in ogni creato: ma questo titolo d'infinito che dai alla bellezza, io nō l'intendo, però che l'infinità dice dimē sione interminata & imp̄fetta: perche la quantita p̄fetta ha gli suoi termini che la fanno p̄fetta: & se la bellezza diuina è perfettissima, debbe essere intera cō gli suoi termini, & nō infinita (come dici) tanto piu che finito, et infinito sono cōditioni di quantita estensa, ò numerata, laquale nō si truoua, se nō ne i corpi. & cōciōsia che la bellezza di uina sia incorporea, & astratta d'ogni passione corporea, nō so come si possa dire infinita. P H I. Nō t'inganni la proprieta del uocabolo infinito, che significa quantita interminata & imp̄fetta, dalla quale è molto remota la bellezza diuina: però che noi nō possiamo parlare di Dio, e delle cose incorporee, se nō con uocaboli alquanto corporei. perche la medesima lingua e prolazione nostra, è in se corporea: ancora dir p̄fetto, è uocabolo incompetente alla diuinita, perche uuol dire interamente fatto: & nella diuinita non è fattione alcuna: ma uogliamo dir per p̄fetto ch'è priuato d'ogni difetto, e che cōtiene ogni perfettione, & uogliamo dire p̄ infinito, che la p̄fettione, sapiētia, e bellezza del creatore Iddio è improporcionabile, et incōparabile ad ogni altra p̄fettione creata: però che quel che di niente ogni cosa creò, bisogna che ecceda in perfettione le sue creature, che da se son niente, quāto eccede il sommo essere al puro niente: che è eccesso incommensurabile senza proportionē, ò cō paratione alcuna: ilquale noi chiamiamo infinito, bēche in
se sia

se sia integerrissimo, et perfettissimo. Ancora la bellezza, sapientia, essere, et ogni uirtu diuina, si chiamano infinite, però nō son contratte ad alcuna essentia propria, ne ad alcuno soggetto terminato: anzi tutte le pfettioni in lui sono astrattissime trascendenti, et infinite; però che nō si finiscono p soggetto & essentia propria, come si finiscono l'essere e la bellezza d'ogni cosa creata p la sua propria essentia. SO. Mi piace intendere à che modo poniamo infinita nelle pfettioni diuine: di oltre adūque come il mancamento della bellezza nel modo angelico sia eguale à quel del corruttile. PHI. L'infinito egualmete è lontano da ogni finito, ò sia grande, ò sia piccolo: però così è incommensurabile per multiplicatione del grande finito, come del piccolo. SO. Questa cosa par ragioneuole, pur alla fantasia è strano che un grande nō habbia piu proportione, & approssimatione con l'infinito che uno piccolo: et che nol possa meglio commensurare. Dichiarami ti prego questa sententia meglio. PHI. La fantasia nō bisogna che impedisca la ragione nelle tali come te ò Sophia. ben uedi che l'infinito è inmensurabile d'ogni specie di misura grāde, ò piccola, che se di alcuna si misurasse p quella si finireia, et nō sarebbe infinito onde all'infinito ne mezo, ne terzo, ne quarto, ne altra parte mai si può assegnare: pche p quella si misuraria. è adūque impartibile, indiuisibile, et immensurabile, senza termine, e senza fine, e nessuna cosa finita, p grāde, et eccellente che sia, gli è proportionabile in alcuna specie di proportionione. SO. Dammi qualche effempio, pche meglio la fantasia s'acquieti. PHI. Il tempo, secondo i philosophi, è infinito, ne hebbe principio, ne haura mai fine, bēche noi fideli teniamo il cōtrario: ma secōdo loro, il tempo per essere infinito è in-

commensurabile di nessuna quantita di tēpo finito grande o piccola: onde cosi è improporcionado, et incōmensurabile da un migliaro di anni, come d'un'hora: si che nel tēpo infinito nō men numero di migliaia d'anni si contiene, et eccede, che d'hore: pero che ne l'un ne l'altro puo' commēsurare la sua infinità. Non negherai adūque, o Sophia che l'infinito tempo nō meno ecceda, e trapassi d'un migliaro d'anni, che d'una hora. S O. Nō si puo negar che l' eccesso dell' infinito nō sia ad un medesimo modo eccesso infinito, tātō del grāde quātō del piccolo. PHI. Adūque la bellezza diuina che è infinita, non meno eccede la piu bella dell' intelligētie separate dalla materia, che il mē bello de corpi corrutibili: essēdo ella di tutti misura, e nessuno misura di lei. Tātō adūque manca al primo angelo di quella somma bellezza, quātō manca al piu uil uerme della terra. Sono adunque mancāmēti eguali, cioe che'l mancāmēto della bellezza d'ogni creatura, rispetto a quella del creatore, è infinito, et l' infinito è eguale all' infinito à modo di dire: benchè l'egualita sia cōditione del finito. et essēdo la bellezza diuina p̄fettamente astratta d'ogni soggetto, e propria terminatione, nessuna cōparatione tiene cō qual si uoglia bellezza creata, e terminata. come infinito à finito. S O. Mi par necessario che li mancāmēti siano eguali ad un modo: ma mi restano due dubij in questo. il primo è che se egual mēte è lōtano il mōdo angelico, et il corrutibile dall' imēsa bellezza diuina, nō deueria essere l'un piu p̄fetto dell' altro. p̄che la p̄fettione delle creature par che cōsista nell' approssimatione al Creatore piu o māco. il secōdo è che di ci, che nessuna creatura ha proportionē col creatore: e come puo stare questo, cōciosia che dice la scrittura che l'huomo

sia fatto alla imagine, e similitudine di Dio: et già da te ho inteso che il modo è imagine, e similitudine di Dio. e non è dubbio che'l modo angelico è molto piu simile alla diuinità, che tutto il resto. poi l' imagine debbe essere proportionata alla figura di chi e' imagine, et il simulacro a' quello di che è similitudine: hāno adūque proportionē le cose create col creatore, però che sono sua imagine. PHI. Li tuoi dubbij mostrano ingegno, ma la solutione loro non è difficile. Se bene la bellezza diuina in se è immensa, et infinita, quella portione che uolse partecipare all'uniuerso creato è finita: laqual si partecipò in diuersi gradi finiti, a' chi piu a' chi meno. però che ogni bellezza creata, è concreata a' propria essentia, et terminato soggetto, et finita p' quello. il mondo angelico pigliò la maggior parte, dipoi il celeste, dipoi il corruptibile. queste parti son proportionate in se, et chi piu ne ha, si dice piu participatiuo della diuinità, et piu approssimato a' quella: non pche sia piu proportionato all'infinità di uina; però che tra finito, et infinito non è proportionē: ma p' che ha sortito piu di grado della bellezza partecipata dal creatore al modo creato: et restò men terminata, men concreata, et men finita in sua propria essentia. si che quando si dice approssimarsi una creatura al suo creatore piu dell'altra, non è pche piu proportionato gli sia, come tu nel tuo primo dubbio intendi; ma pche piu participa liberalità de doni diuini: e cō questa soluerai il tuo secondo dubbio, che nelle creature è l' imagine, e similitudine di Dio, per quella bellezza finita partecipata dall'immēso bello: perche l' imagine del finito bisogna che sia finita, altramēte non sarebbe imagine. ma quello di che è imagine, si depinge, et imagerà la bellezza infinita del creatore nella bellezza finita crea

ta: come una bella figura in un specchio, nõ però cõmisura l' imagine il diuino imaginato, ma bene gli sara simulacro similitudine et imagine. puõ adũque l' huomo et il mōdo creato, & prima l' angelico essere imagine, e simulacro di Dio senza hauer proportionẽ misurabile à sua immensa bellezza, come t' ho detto, onde il propheta dice, à chi somigliate Dio, et qual simulacro cõparate ad esso? & in altro luogo dice, à chi m' assomigliate proportionalmente? dice il santo, alzate al cielo gli occhi uostri, & uedete chi creò questi, chi produsse et annouerò l' essercito loro: e tutti chiama p nome: p la somma uirtu, et immensa potentia nessun luogo nõ è priuato. mira ò Sophia quanto chiaro questo sa uio propheta ne mostrò l' infinita excellẽza, et improporportione, che ha il creatore cõ le creature, ancora cõ le celesti: et angeliche, alle quali dice hauer prodotti tutti innumeratamẽte, e ciascuno cõ propria essentia e nome: et p la sua onnipotẽtia, et immensa uirtu loro hãno l' essere, e nõ son priuati, che da se loro son niẽte. poi che cõparatione, ò proportion puõ hauere il niẽte cõ quella fontana d' essere, che l' niẽte da se produce in essere, et in excellẽti gradi di pfettione? et perõ Anna nella sua oratione dice, nõ è alcuno santo come tu Dio: pche nessuno nõ è senza te. uuol dire che nõ si puõ cõparare quello che riceue l' essere, cõ quello da chi il riceue. S. O. Tu m' hai mostrato l' egualita del mancamento della bellezza nel mōdo angelico, e corruttibile: ti resta à mostrarmi come ancora sia maggior quello dell' angelico, il quale, oltre che è strão, pare che implichi cõtradittione, che se sono eguali, l' un nõ debba esser maggior dell' altro. PHI. La ragiõ dell' egualita tu l' hai intesa. io t' ho detto che ancora è maggior il mãcamẽto di bellezza nel mōdo angelico, pe

ro' che piu il conosce:perche essendo un mancamento medesimo in due persone, in quella si fa maggiore che piu il conosce: & in quella induce maggior desio di ciò che gli manca. quando i civili e signorili ornamenti egualmente mancano ad un nobile, et ad un uillano, in qual d'loro fanno maggior mancamento, ò nel nobile, che conosce il mancamento che gli causano, ò nel uillano, che non sa che sieno: e qual piu gli desia? SO. nel nobile certamente: che quel che non sente, non ha mancamento ne desio di quel che gli manca. PHI. Così, ancora che quello che manca dell' infinita bellezza del mondo celeste corruttibile sia egualmente infinito, pur nell'angelico, oue piu si conosce l'immensa bellezza che gli manca, mancamento si fa maggiore, per incitare maggior desiderio, e produrre piu intenso amore, che nel modo inferiore. onde, se ben il mancamento rispetto della diuina bellezza è eguale, pure per il difetto del conoscimento il mancamento è minore, & il desiderio & amor di quello è piu rimesso, si che l'egualita del mancamento nelli due modi è per rispetto della cosa che manca, che è egualmente infinita, et il piu et il manco, è rispetto di quelli à chi manca; secondo che piu il conoscono, e piu il desiano, & amano. SO. Assai chiaro intendo come il mancamento della bellezza nel mondo angelico non solamente è eguale à quello del modo inferiore, ma ancora maggiore; onde con ragione il desiderio, e l'amore è molto piu ardente, intenso, & eccellente, & con ragione si puo affermare, che iui prima nascesse. ma mi resta l'animo inquieto della dignità del mondo angelico: peroche essendo il mancamento della bellezza imperfettione; oue il mancamento è maggiore, debbe essere l'imperfettione maggiore. onde seguitaria che'l modo angelico, à chi piu manca del

la bellezza, se cō te, fusse piu defettoso, et m̃aco r̃fetto del corruttibile: il che è absurdo. PHI. Seguitaria l'inconueniente che dici, se l'mācamēto di bellezza, il qual t'ho detto essere maggiore nel mōdo angelico, che nel corruttibile, fusse mācamēto assolutamēte priuatiuo; perche questo ueramēte induce difetto in quello, in che egli è, quāto egli è maggiore: ma io non ho detto che simil mācamēto sia maggior nel mōdo angelico, ma solamēte il mācamēto incitatiuo, et productiuo d'amore, e desiderio, il quale non è difetto nelle cose create, anzi piu presto perfettione. onde ragioneuolmente debbe essere maggiore nel mōdo angelico, che nel corruttibile. SO. La diuersita de uocabuli nō mi satia. dichiarami queste due maniere di mācamēto, cioe priuatiuo e productiuo d'amore, e la differenza che è fra l'uno e l'altro. PHI. Il mācamēto d'ogni perfettione puo esser in atto solumēte, essendo pur la potentia di quella laqua' e primamēte si chiama mācamēto, oueramente che m̃achi atto, e potētia insieme, et chiamano questa priuatione assoluta. SO. Dimmi l'essempio di tutti due. PHI. Nelle cose artificiali uedrai uno legno rozo, a' chi m̃aca la forma, et bellezza d'una statua d'Apolline, niētedimāco è in potentia a' quella: però una portione d'acqua, si come è priuata in atto di forma di statua, così antora è priuata in potētia: pche d'acqua nō si puo fare statua come di legno. Quel primo mācamēto che non è spogliato di potētia, si chiama mācamēto: quest' altro à chi ancora manca con l'atto la potentia, si chiama assoluta priuatione. e nelle cose naturali la materia prima che è nel fuoco, ò nella acqua, se ben gli m̃aca la forma, et essentia dell'aere in atto, non però gli m̃aca in potentia; perche del fuoco si puo far

aere, et così dell'acqua, niētedimāco gli māca forma di stelle, di Sole, di Luna, ouero celestie, nō solamēte in atto, ma ancora in potētia, poche la materia prima non ha potētia, ne passibilita à cielo, ne stella. Questa differenza è nel mācamēto della bellezza dal mōdo angelico al corruttibile, che nēdi angeli il mācamēto suo è mācamēto in atto solamente, ma nō māca in conoscimēto, et inclinatione: che è come la potentia nella materia prima. Et così comē in quella il mācamēto dell'atto gli da inclinatione, e desiderio. à ogni forma, di che ella è in potētia, così la cognitione, et inclinatione angelica alla somma bellezza, qual gli māca, gli da intensissimo amore, et ardentissimo desiderio. questo mācamēto non è priuatione assoluta, perche chi conosce et desia ciò che gli māca, nō è del tutto priuato di quello: perocche il conoscimēto è uno essere potētiāle di quello che manca. Et così è l'amore et desiderio. ma nel mondo inferiore re oue non è tal conoscimēto, et desiderio di questa sommo bellezza, con l'atto māca la potētia di quella, et tal mancāmēto è priuatione assoluta, et uero difetto, non gia conoscitiuo incitatiuo, et produttiuo d'amore, che quello è perfettione nelle cose create, et nelle piu eccellenti, questo mancāmēto si truoua maggiore, cioè piu conoscitiuo et incitatiuo d'amore che nel corruttibile, et il priuatiuo minore. e nel corruttibile è il cōtrario, che'l mācamēto incitatiuo è minore, et il priuatiuo maggiore: onde egli è māco pefetto, e piu defettuofo. SO. Veggio bē la differēza che è fra il mācamēto di bellezza conoscitiuo, et produttiuo d'amore, del quale piu si truoua nel mondo intellettuale, e quel del priuatiuo nudo di cognitiōe et amore, del quale piu si truoua nel mōdo corruttibile: et conosco cōe l'uno importa

perfettione, & l'altro difetto: ma mi restano tre cose dubbiose, prima che'l mancamēto del mondo inferiore non si puo chiamare assolutamente priuatiuo; perche ancora in quello si conosce la somma bellezza, et è desia da gli huomini che sono parte di quello. La seconda, che quel mancamēto conoscitiuo & desideratiuo della somma bellezza nō pare che possi stare con l'essere in potētia della cosa che m̃a in atto, come hai detto, peroche la potētia si puo ridurre ad atto, & nessuno bello finito puo hauere bellezza infinita: laquale è quella che dici che conosce & desia. La terza che mi par strana, è che Dio in alcuna cosa creata metta conoscimento e desiderio di cosa che gli manchi, & sia impossibile a' loro d'acquistare cōe sarebbe quello che dici del mōdo angelico. soluimi o' Philone questi dubij, pche me gliο mi acquietil' animo in questa materia del doue l'amore nacque. PHI. Simili dubitationi da te aspettauo. & sono a' proposito, perche cō la solutione di quella piu intieramente conoscerai che l'amore nacque nel mōdo angelico, come t'ho detto. Alla prima ti dico, che nel mōdo corruttibile nō è lucida cognitione della somma bellezza diuina; peroche questa non si puo hauere se non per intelletto in atto separato dalla materia, che è specchio capace della trasfiguratione della diuina bellezza. & tale intelletto non si troua nel mōdo inferiore, perche gli elemēti misti inanimati piatte & animali m̃aano d'intelletto, & l'huomo che l'ha, l'ha potenziale, che intende l'essentie corporee pigliate da i sensi, & quel che piu si puo solleuare, quādo è nutrito da uera sapiētia, è uenir in cognitione dell'essentie icorporee, mediante le corporee, come per il mouimēto de i cieli si uiene a' conoscimēto de motori loro, che sono uirtu incorporee

et intellettuale, e per successione uenire in cognitione della prima causa, come de primi motori. ma questo è come uedere il lucido corpo del Sole in acqua, ò in altro diafano; perche la debile uista nol puo uedere de diretto in se stesso: che così il nostro intelletto humano nelle corporee uede l'incorporee, et se ben conosce che la prima causa è immensa, et infinita, la conosce per l'effetto suo che è l'uniuerso corporeo et per l'opra conosce il maestro, non che'l conosca direttamente per se stesso uedendo la sua propria mente, et arte, come fa il mondo angelico, che per essere intelletti separati da materia sono capaci à ueder, ouero imprimersi in loro direttamente, et immediatamente la chiara bellezza diuina, come l'occhio dell'Aquila, che è capace di uedere direttamente il lucido Sole, et nõ in enigmatte. SO. Et tu nõ m'hai mostro che l'intelletto humano qualche uolta uiene in tanta perfettione, che si puo solleuare à copularsi cõ l'intelletto diuino, ouer angelico separato da materia, e fruirlo in atto uedendolo direttamente, è non per discorso potenziale, ne mezzo corporeo? PHI. Questo è uero, et gli philosophi tengono che l'intelletto nostro si possa copulare con l'intelletto agente separato da materia, il che è del modo angelico: ma quãdo uiene in questo grado, nõ è piu intelletto humano potenziale, ne è del modo corruttibile, ma ò egli è gia fatto del modo angelico, ò mezzo fra'l humano, et lo angelico. SO. Perche mezzo, et nõ del tutto angelico? PHI. Pero che copulandosi con l'angelico, bisogna che sia inferiore à lui, che quel che si copula è inferiore à quello col quale si copula, così come l'angelo è inferiore alla diuina bellezza cõ la copulatione della quale si felicità. Si che l'intelletto copulato è à l'angelico quasi cõe l'angelico al diuino, et è me

zo fra l'intelletto humano et l'angelico al diuino, et è mezo fra lui e'l diuino, se bene il diuino p' essere infinito, eccede molto piu del mezo, e sia ultimo grado di bellezza improporzionabile all'altro. Sono adunque quattro gradi d'intelletto, cioè humano, copulatiuo, angelico, e diuino, e l'humano si diuide in due, cioè in potentia, come quel dell'ignorante, et in habito come quello del sapiente, et cosi sono cinque. onde conoscerai che l'intelletto humano, ancora il copulatiuo, non puo cōprehendere, secondo il philosopho, la bellezza diuina de diretto, ne hauere la uisione et cognitione di quella; e però il desiderio, et amore nō puo de diretto dirizzarsi in quella nō conosciuta bellezza, se nō fusse cōfusa mēte p' la cognitiōe hauuta della prima causa e primo motore, mediante gli corpi laquale non è perfetta, ne retta cognitione, ne puo indurre quel puro amore, ne intenso desiderio, che à quella somma bellezza si richiede: puo niēte dimanco conoscere nella copulatione l'essentia dell'intelletto agente la bellezza delquale è finita, uerso laquale dirizza il suo amore e desiderio: et mediate quella, ouero in quella uede, et desia la bellezza diuina; come in un mezo cristallino, o sia in chiaro specchio: ma nō in se stessa immediate, come fa l'intelletto angelico. SO. Pure mi ricordo che hai detto, che l'anime de santi padri propheti furono copulate cō la medesima diuinita. PHI. Quel che hora t'ho detto è secōdo il philosopho che inuestiga la maggiore pfettione, in che l'huomo naturalmēte puo arriuare, ma la sacra scrittura ne mostra quāto piu alto puo uolare l'intelletto humano, quādo è fatto p' gratia di Dio prophetico et eletto dala diuinita; peche allhora puo hauer la copulatione cō la bellezza diuina immediatamēte cō qual si uoglia de

gli angeli. SO. Et ogni propheta è forse peruēto à tal grado di uisione diuina? PHI. No', eccetto Moise che fu principe de propheti, peroche tutti gli altri hanno hauuto la prophetia mediāte angelo, & la fantasia loro partecipaua con l'intelletto in sua copulatione; onde la prophetia loro ueniua la maggiore parte in sogni, & dormienti cō figure, & essempi, fantastichi: però Moise prophetizaua in uigilia cō l'intelletto chiaro e mōdo di fantasia, copulato cō essa diuinita, senza mezo d'angeli, e senza figura ne fātastichi alcuni, eccetto la prima uolta, per essere nuouo: onde mormorādo Aron & Maria fratello, & sorella di Moise di lui diceūdo che ancora loro erano propheti come lui, Dio gli disse che nō erano pari, dicendo, se Dio prophetiza à uoi è in specchio, & in sogno, cioè mediāte il specchio dell'angelo et cō cōpagnia della fantasia sonnifera: et segue, nō è così il mio seruo Moise che in tutta la casa mia è fedele. parlo cō lui bocca à bocca in uisione & nō in enigmatte, & la figura di Dio uide, cioè ch' egli è conoscitore fedele di tutte le idee che sono nella mēte diuina, & che prophetizaua bocca à bocca, nō p' intercessione angelica, ma cō chiara intellettuale uisione senza sogno, & enigmatte, & finalmēte cō il primo de gli angeli la bellissima figura di Dio ueder si che di questo solo hauiamo notitia che habbia hauuta la uisione diuina, come l'intelletto angelico, et nō alcuno altro propheta, & pō la sacra scrittura dice di lui, che Moise parlaua à Dio faccia à faccia, come parla uno huomo al suo cōpagno: cioè che de diretto prophetizādo, uedeua la uisiōe diuina. SO. Chi in uita potette uenire à tātā solleuatione, che debbe essere stato poi nella morte: essendo l'anima già dislasciata dall'impedimenti corporei? PHI. Crea

di che con maggiore facilità la sua copulatione fu allhora più intima con la diuinità, & cō maggiore unione, & sempre continoua senza interpositione, quel che uiuendo non poteua essere: che non solamente Moise teniamo in morte essersi copulato immediate con la diuinità, ma ancora molti de gli altri propheti e santi padri l'hanno conseguito in morte, se bene nella uita altri che Moise non l'ha conseguito. SO. Ho inteso à sufficiencia la solutione del primo dubbio; uorrei che mi soluessi il secōdo, come puo essere che l'āgelo sia in potetia per conoscimēto desideratiuo all' infinita bellezza, laquale è impossibile che acquisti in atto. PHI. Impossibile è che'l finito uenga ad essere infinito: come è impossibile che la creatura sia fatta creatore. e p̄ tale acquisto non si truoua potentia nell'anime de beati, ma sono in potetia à copularsi, & unirsi cō l' infinita bellezza di Dio, se ben lor son finiti, & in questo serue la cognitione c'hanno di sua immensa bellezza, e l'amore, & inclinatione gli indirizza in quello. SO. Come l'infinito puo essere conosciuto dal finito? & l'infinita bellezza come si puo imprimere in mēte finita? PH 1. Questo nō è strano, perche la cosa conosciuta sta, & s'imprime nel conoscente secondo il modo, e natura di esso conoscente, e non del conosciuto. mira che tutto l'emisferio è uisto dall'occhio, & è impresso nella minima pupilla, non già secōdo la grādezza e natura celeste, ma secondo è capace la quātita, & uirtu della pupilla: così l'infinita bellezza s'imprime nella finita mēte angelica, ò beatā, nō secōdo il modo della sua infinità, ma secōdo la finita capacita della mente che la conosce: che l'occhio dell'Aquila uede, et si trasfigura in quello, il lucido, et grā Sole dirittamente, nō cōe egli è in se, ma come l'occhio

dell'Aquila è capace di riceverlo. Vn' altro conoscimento è dell'immensa bellezza diuina, che s'agguaglia a quella, il qual è quello che'l sommo Dio ha di sua propria bellezza; et è come se'l Sole cō la sua lucidita, che è uisibile, uedesse se stesso, che quella saria uisione p̄fetta: però che la cognitione s'agguaglia al conosciuto. Sono adūque tre uisioni di Dio, come del Sole. L'infima dell'intelletto humano che uede la bellezza diuina in enigmatte dell'uniuerso corporeo, che è simulacro di quella, si come l'occhio humano, che uede il lucido corpo del Sole trasfigurato in acqua, o in altro diafano impresso: però che de diretto nō è capace di uederlo. La secōda è dell'intelletto angelico, che uede l'immensa bellezza diuina de diretto, nō agguagliandosi cō soggetto, ma riceuendolo secōdo la sua finita capacita: così come l'occhio dell'Aquila uede il chiaro Sole. La terza è la uisione dell'intelletto diuino della sua immensa bellezza, la quale s'agguaglia cō l'oggetto; come se'l lucido Sole se stesso uedesse. SO. Mi piacerò le tue solutioni di questo secōdo dubbio, ma mi resta pur difficile che essendo gli angeli immutabili, et sēpre in un grado di felicità, come puo' essere che sieno in potentia à qualche p̄fettione d'essere in atto, come hai detto, della loro copulatione diuina? et se loro sono sempre copulati cō la diuinità, nō bisogna desio ne amore per quello che sempre hāno: che (come dici) si desia cio che mīca, et nō quello che sempre si possiede. PH I. Essendo tanto più eccellente l'oggetto del conoscente, non è strano che sempre possa crescere la cognitione, et unione copulatiua della mente finita cō l'infinita bellezza, mediāte il desiderio, et amore che si causa nel grā mancamento della somma bellezza conosciuta, per sempre fruire più la copulatione et

contemplatione unitiua di quella: & se ben gli angeli nō son temporali, l'eternità nō è infinita, ne tutta insieme senza successione, come l'eternità diuina. onde essi, se ben sono incorporei et nō hāno moto corporale, hanno moto intellettuale nella sua prima causa, & ultimo fine, con contemplatione e copulatione successiua: laquale successione i philosophi chiamano euo angelico, che è mezzo fra il tēpo del mondo corporeo, et l'eternità diuina. & in tal successione può stare potentia, amore, et desiderio intellectuali, et adrentia successiua et unitiua (secondo t'ho detto) & quādo ben ti concedessi che essi son sempre in un grado di copulatione, nō però mancaria l'amore et desio della cōtinuatione di quella in eterno, che (come t'ho detto) le cose buone possedute s' amano desiderādo sempre fruirle cō ppetua delectatione. si che l'amore angelico si dirizza sempre nella diuina bellezza intensiuamente & estensiuamente. S. O. Ho satisfattione del secondo dubbio; di qualche cosa del terzo. P. H. Con il già detto nella solutione del secondo, è manifesta la solutione del terzo. ti concedo che Dio ne la natura nō pongano in alcuna creatura intero amore ne desiderio, ouero inclinatione, ò inherētia se non à conseguire, ò ad essere cosa possibile, et nō al mero e manifesto impossibile: et però uedrai che uno huomo non desia andare con li piedi in cielo, ò uolare cō le ali, ò essere una stella, ò hauerla in mano, ne cose simili, che se bē sono degne et mācano et che sia conosciuta la sua dignità, nō però son desiderate. pche l'impossibilità loro è manifesta: ondē mancando la speranza di conseguirle, manca il desiderio: però che la speranza d'acquistare la cosa che diletta quādo è conosciuta, et manca, incita l'amore & desio per acquistarla: et quā-

do la speranza è lenta, l'amor nō è mai inteso, ne il desiderio ardente: & quando è priua, p' essere l'acquisto impossibile, si priua ancora l'amore, et il desio del conoſcente. ma l'amore, et il desiderio angelico di fruire l'immensa bellezza diuina nō è di cosa à loro impossibile disperata, che (come t'ho detto) possono, et sperano cōſeguire, et fruire quella come propria felicità: et in quella sempre si dirizzano & conuertono, come proprio fine, nō oſtante ch'ella ſia infinita, & gli angeli finiti. SO. Ho ben inteso la ſolutione del terzo dubbio, & ueggio che tu ne l'amore accreſci una quarta conditione, che oltre che biſogna che ſia di cosa bella, & conoſciuta da l'amante, & che in qualche modo gli manchi, ò gli poſſi mancare, biſogna ancora (ſecōdo te) che ſia poſſibile conſeguirla, et ſi habbi ſperanza d'acquiſtarſi. il che par ragione uole: ma trouiamo eſperientia in contrario, & uediamo che gli huomini naturalmente deſiano di mai nō morire: laqual cosa è impossibile, manifeſta, et ſenza ſperanza. PHI. Coloro che'l deſiano, nō credono interamente che ſia impossibile, & h'ino inteso per le historie legali, che Enoc, & Elia, & ancor ſan Giouanni euangelista ſono immortali in corpo, & ànima: ſe ben ueggono eſſere ſtato per miracolo: onde ciaſcuno penſa che à loro Dio potria fare ſimil miracolo. & però con queſta poſſibilita ſi gionta qualche remota ſperanza, laquale incita un lēto deſiderio, maſſimamēte p' eſſere la morte horribile, et la corruptione propria odioſa à chi ſi uuole, et il deſiderio nō è d'acquiſtare cosa nuoua, ma di non perdere la uita, che ſi troua: laquale hauendoli di preſente, è facil cosa ingannarſi l'huomo à deſiare che non ſi perda: ſe ben naturalmente è impossibile: che'l deſiderio di ciò è talmente lento,

che può essere di cosa impossibile, & imaginabile, essendo di tanta importatia, al desiderante. et ancora ti dirò che'l fondamēto di questo desiderio non è uano in se, se bene è al quāto ingannoso, però che'l desiderio dell'huomo d'essere immortale è ueramēte possibile: pche l'essentia dell'huomo (come rettamente Platon uuole) nō è altro che la sua anima intellettiua, laquale p la uirtu, sapiētia, cognitione, & amore diuino si fa gloriosa, et immortale: che quelli che sono in penē non li chiamo interamente immortali, perche la pena è priuatione della uisione diuina, che all'anima si puo' reputare mortalita, se bē del tutto non è annichilata. et gli huomini ingannati in che l'essere corporeo sia la sua propria essentia, si credono che'l natural desio dell'immortalita sia nell'essere corporeo: ilquale in effetto non è se nō nelli spirituali, come t'ho detto. da questo intenderai o' Sophia la certezza dell'anima intellettiua humana, che se l'huomo nō fusse ueramēte immortale secōdo l'anima intellettiua, che è il uero huomo, non desiderariano tutti gli huomini immortalita come desiano: che gli altri animali, cosi come sono interamēte mortali, cosi puoi pensare che nō pensano, nō conoscono, nō desiano, et nō sperano l'immortalita: ne forse ancora conoscono che sia la mortalita, se bene fuggono dal danno e doglia: p la cognitione de contrarij è una medesima. l'huomo che conosce la morte, conosce et procura l'immortalita sua, cioè della sua anima. & questo nol faria se nō fusse possibile cōseguirlo al modo che t'ho detto. da questo uero desiderio deriua il desiderio fallace che nō mora il corpo accompagnato dall'altre cagioni, che t'ho detto. S O. Mi chiamo contenta delle solutioni delli miei dubbij, et conosco che l'amor dell'uniuerso creato ueramente

ramente nacque nel módo angelico, ma solamente m'è cōtra quel che m'hai detto di Platone, che dice l'amore nō essere Dio, ma un gran demone: et già t'ho inteso che l'ordine de demoni Platone il fa inferiore à quello delli dei, cioè delli angeli: adunque non principia (secòdo lui) l'amor nel módo angelico, ma nel demonio. & per questa ragione gli angeli debbono essere totalmente priui d'amore: però che nō è giusto che'l demone che è inferiore, influisca amor ne suoi superiori, cioè nelli angeli come influisce alli huomini à quali è superiore. PHI. Noi habbiamo confabulato dell'amore dell'uniuerso piu uniuersalmente di quello che fece Platone nel suo conuiuio: però che noi qui trattiamo del principio dell'amore in tutto il mondo creato, & egli solamente del principio dell'amore humano: ilquale tenendo alcuni che fusse un Dio, ouero dea, che cōtinuamēte influisca questo amore alli huomini, Platone contra quelli dice che nō può essere Dio, perche gli dei infondono p̃fettione, et bellezza in habito come loro, che sono ueramēte p̃fetti & belli: ma l'amor nelli humani non è possessione, ne p̃fettione di bellezza, ma desiderio di quella che m̃ca, onde la sua bellezza è solamente in potentia, e non in atto, ne habito, come in effetto è nelli angeli, che ueramente amore e la prima passione dell'anima, che l'essere suo cōsiste in inherentia potēziale alla bellezza amata. et pero Platone pone il suo principio inferiore delli dei, cioè demone: la bellezza delquale è in potētia à rispetto dell'angelica, che è in atto: et così come Platone pone alle p̃fettioni attuali scientie, & sapientie humane in atto le idee per principij, così alle potētie, uirtu, et passioni dell'anima pone gli elementi inferiori delli dei per principij: & essendo l'amore (come t'ho detto)

la prima passione dell'anima pone un grãde, & primo demone p suo principio. ma l'amore di che parliamo, nelli angeli nõ è passione corporea, ma inherentia intellettuale nella somma bellezza: onde questo eccede i demoni, et huomini insieme: et è principio dell'amore nel mōdo creato: il che nõ niega Platone, pche esso medesimo pone amore nel sommo Dio participato alli altri dei, come quello del demone alli humani. ma p essere piu alto di quello, nõ ne fa uno comune parlare d'ambi due, come habbiamo fatto noi. S O. Ancora di questo ultimo dubbio son satisfatta. solamente uorrei sapere da te in questa parte, come l'amore ilqual nacque nel mōdo angelico, di li proceda, e si participi a tutto l'uniuerso creato: et se gli angeli participao tutti nell'amore della diuina bellezza immediatamente, ouero l'uno medietel'altro superiore a lui. P H I. Gli angeli partecipano nell'amore diuino al modo che fruiscono la sua unione: et in questo li philosophi, theologi, et Arabi son discrepati. La scola d'Auicenna, et Algazeli, et il nostro rabi Moise, e altri, tēgono che la prima causa sia sopra tutte l'intelligenzie mouitrici de i cieli, causa et fine amato da tutti: laquale effēdo simplicissima unita con l'amore della sua immensa bellezza, immediate da se sola la prima intelligēza mouitrice del primo cielo produce: et quella sola fruisce la uisione, et unione diuina immediatamente: però che l'amor suo tēde immediate nella diuinita sua propria causa, et dilettilissimo fine. questa intelligēza ha due cōtēplationi, l'una della bellezza della sua causa, et p uirtu, et amore di quella produce ancor ella la secōda intelligēza. La seconda è la cōtēplatione della sua propria bellezza, per uirtu, & amore della quale produce il primo orbe, cōposto di corpo in

corruttibile circolare, et d'anima intellettiua, amatrice della sua intelligēza; della quale è ppetua mouitrice cōe suo proprio fine amato. La secōda intelligenza contēpla la bellezza diuina, nō immediate, ma mediāte quella: come chi uedeſſe la luce del Sole mediāte uno uetro cristallino. et ella ancora ha due cōtēplationi, quella della bellezza della causa, p uirtu, et amor della quale produce la terza intelligenza: et quella della bellezza di se stessa, p laquale produce il secōdo orbe à se appropriato in cōtinuo mouimento. A questo modo pongono la produzione, & cōtēplatione di tutte l'intelligentie, et orbi celesti successiuamēte, & incatenatamente: ò che sieno otto orbi (come teneuano li Greci) ò noue, come gli Arabi, ò dieci, come gli antichi Hebrei, et alcuni moderni, il numero dell'intelligēze mouitrici. et p uirtu delle loro anime, come il numero delli cieli, li quali si muoueno cōtinuamente di se in se circularmēte, p la cognitione, et amor che ha l'anima loro alla sua intelligenza, et alla somma bellezza relucēte in quella. laquale tutti seguenop copularsi, e felicitarsi cō lei, come in ultimo, et felicissimo fine. et il piu inferiore de motori, cioè quello dell'orbe della Luna, p la cōtēplatione, et amore della bellezza di se stesso produce l'orbe della Luna che egli sempre muoue: et p la cōtēplatione della bellezza della sua causa dicono che produce l'intelletto agente, che è l'intelligētia del mōdo inferiore: che è quasi l'anima del mōdo. per che (come pone Platone) dicono che questa ultima intelligēza è datrice di tutte le forme in diuersi gradi, et specie del mōdo inferiore nella materia prima, p la cōtēplatione, et amore della sua propria bellezza. laquale sempre muoue di forma in forma, p la generatione, et successione continuo

ua. & per la cōtemplatione, et amore della bellezza della sua causa produce l'intelletto humano ultimo delli intelletti, primo in potētia. et dipoi illuminādolo il riduce in atto, et habito sapiēte, di maniera che si puo solleuare p forza d'amore, & desio à copularsi col medesimo intelletto agente, et uedere in quello come in ultimo mezo, ò specchio cristallino l'immensa bellezza diuina, et felicitarsi in quella con eterna dilettatione, come in ultimo fine di tutto l'uniuerso creato in modo, che hauēdo declinato l'essentie create di grado in grado, nō solamēte fino all'ultimo orbe della Luna, ma ancora fino all'infima materia prima, di li' si torna à solleuare essa materia prima cō inclinatione, amore, et desio d'approssimarsi alla pfettione diuina, dalla quale è piu lōtana, ascendēdo di grado in grado nelle forme e pfettioni formali. Prima, nelle forme de gli elemēti. Secōdo nelle forme delli misti inanimati. Tertio, in quelle delle piante. Quarto, nelle specie de gli animali. 5. nella forma rationale humana in potētia. Sesto all'intelletto in atto, ouero in habito. 7. all'intelletto copulatiuo con la somma bellezza mediante l'intelletto agente. Di questa maniera gli Arabi fanno una linea circolare dell'uniuerso: il principio della quale è la diuinità, e da lei succedēdo incatenatamēte d'uno in uno, si uiene alla materia prima, che è la piu distāte da quella: e da lei ua ascēdēdo et approssimādosi di grado in grado fin che si torna à finire in quel punto, del quale è principio, cioè nella bellezza diuina p la copulatione del l'intelletto humāo cō quella. SO. Ho inteso come questi Arabi intēdono che l'amor discēda dal capo del mōdo angelico fin à l'ultimo del mōdo inferiore, et che egli ascēda fino al suo primo principio, tutto successinamēte di grado in grado

có ordine mirabile in forma circolare, có segnalato principio. io non uoglio per hora iudicare quánto questa opinione habbia del uero, ma ha dell'ingegnoso, & apparente, & è molto ornata. dimmi la discrepantia de gli altri Arabi in questo. PHI. Già credo hauerti detto un'altra uolta, che Auerrois, come pero Aristotelico, le cose che nó trouò in Aristotele, ò pche alle sue man nó puenissero tutti gli suoi libri massimaméte quelli della metafisica, & theologia, ò p non essere della sua opinione, & sentenza, s'affaticò còtradirli et annullarle, come questo incatenaméto dell'uniuerso nol trouasse in lui, ha còtradetto in quello à gli Arabi suoi antecessori, dicédo che nó è della philosophia, di mente d'Aristotele; pche egli nó ha p incóueniēte che dell'uno et simplicissimo Dio dependa immediate la moltitudine coordinata dell'essentie dell'uniuerso: attéto che tutto s'unisce come membra d'uno indiuiduo huomo' & per quella totale unita tutte le sue parti possono dependere insieme dalla simplicissima unita diuina: nella cui mente tutto l'uniuerso è esemplato, e figurato, come la forma dell'arteficiato nella mēte dell'artifice. laquale forma in Dio non implica moltiplicatiōe d'essentia, anzi dalla bāda sua è una, et nell'arteficiato si moltiplica p il mācaméto che ha della pfessione dell'artifice, si che le Idee diuine p la cōparatione che hāno all'essentie create sono molte, ma p essere in mente diuina sono una con quella. dice adūque Auerrois che la diuina bellezza s'imprime in tutte l'intelligētie mouitrici de i cieli immediatēte, & tutte da lui con gli suoi orbi hanno deriuatione immediata, et così la materia prima, & tutte le specie, & intelletto humano, che sono soli gli eterni nel módo inferiore, ma dice che questa ipressione, se bene è im-

mediata in tutto, niētedimāco p ordine è graduata secōdo piu, o māco, poche nella prima intelligenza la bellezza di uina s'imprime piu degna, spirituale, e p̄fettamēte cō maggiore cōformita di simulacro, che nella secōda, e nella secon da piu che nella terza, e cosi successiuamēte fino all'intel letto humano, che è ultimo dell'intelligētie nelli corpi s'im prime in modo piu basso: poche iui e' fatta dimētionabile, e diuisibile, niētedimāco s'imprime nel primo orbe piu per fettamēte, che nel secōdo, e cosi successiuamēte fino a pas sare all'orbe della Luna, & uenire alla materia prima, nel la quale anco s'imprimo tutte le Idee della bellezza diuina come in ciascuna dell'intelligētie mouitrici, et anime del li cieli, et come nell'intelletto agēte humano e sapiēte: ma nō in quella chiarezza è lucidita, main modo ombroso, cioè in potētia corporea. & è simile l'impressione della ma teria prima rispetto delli corpi celesti, all'impressione del l'intelletto possibile humano, rispetto di tutti gli altri intel letti attuali. e nō è altra differēza in queste due impressiōi se nō che nella materia prima sono impresses tutte le Idee formali in potētia corporalmentē, p essere il piu infimo delli corporei, e nell'intelletto possibile sono cosi tutte impresses in potētia nō corporea, ma spirituale, cioè intellettuale, e se cōdo questa graduationē successiua dell'impressione della bellezza diuina, succedel'amore e desio di quella nel mon do intellettuale, di grado in grado, dalla prima intelligēza fino all'intelletto possibile humano, che è il piu basso, et infi mo dell'intelletti humani. e nel mōdo corporeo, nel qual l'amore depēde dall'intelletto, succede cosi dal primo, e su premo cielo gradualmentē, fin alla materia prima, laquale è cosi cōe ogn'uno delli orbi celesti, p quello amor insatiabi

le che hāno alla bellezza diuina, & ppiu parteciparla & fruirla si muoue circularmēte di cōtinuo senza riposo. così la materia prima cō desiderio insatiabile di partecipare la bellezza diuina, cō la recettiōe delle forme, si muoue di cōtinuo di forma in forma, in moto di generatione, e corruetione circolare, senza mai cessare. Più particularita ti potrei dire di ciascuna di queste due opinioni nel modo della successione dell'essentie, & amori nell'uniuerso nelle sue differenze, et ragioni che ogn'uno in fauore della sua opinione, et in disfauore dell'altra adduce: ma le lasso p nō essere prolisso i cosa nō necessaria al proposito. bastiti che ciascuna di queste due opinioni ti mostrara la risposta di quello, che dimādi: cioe' à che modo l'amore dipende dal modo angelico, del quale nacque nel mondo celeste, & inferiore; che si fa cōmūe à tutto l'uniuerso creato. SO. Ho inteso la differēza della successione dall'impressione della bellezza diuina e dell'amore di quella ne i gradi intellettuali dell'uniuerso, fra queste due opinioni d'Arabi: et mi par comprendere che la prima sia come l'impressione del Sole in uno, chiaro cristallino, e mediāte quello in un'altro mēchiaro, et così successiuamēte fino all'intelletto humano, che è l'ultimo, et mēchiaro di tutti: et la secōda come l'impressione pur del Sole imediatamēte in molti specchi l'unomēchiaro dell'altro gradualmēte dalla primā intelligēza fino all'intelletto humano, et all'uno modo, & all'altro, ueggio che l'amor depēde dal modo angelico in tutto l'uniuerso creato. et pō sono iteramēte satisfatta di questa mia terza dimāda de doue l'amore nacq̃, e ueramēte conosco che'l suo primo nascimēto, e principio nel modo creato fu nella prima intelligēza capo del modo angelico, cōe hai detto.

parriami horamai tempo che tu deſſi riſpoſta alla quarta dimanda mia, che è di chi l'amore nacque, e quali, et quanti furono gli ſuoi progenitori. PH I. Poeti Greci, et Latini, che fra li dei numerano l'amore, diuerſi di loro, diuerſi progenitori li attribuiſcono, alcũ il chiamano Cupido, altri Amore: e de Cupidini ne pògono più d'uno, ma il principale è quel fanciullo cieco, nudo, cò le ali, che porta arco, & ſaette & dicono eſſere figlio di Marte, & Venere: & altri il pongono nato di Venere ſenza padre. SO. Che uogliono moſtrare in queſto? PH I. Cupido dio d'Amore è l'amore uoluttuoſo, delectabile, & proprio libidinoſo: & però fingono che la uolutta ſia ſua figlia, ilquale ſi truoua exceſſiuo, & ardete in quelli huomini, nella natiuita de quali Marte, & Venere ſono più potenti, & fra ſe comunicati d'aſpetto beniuolo, & congiuntione, però che Venere dà abundantia d'humidita naturale diſteſa, e diſpoſta à libidine, & Marte dà il caldo, & ardente deſiderio, & incitatione: di ſorte, che l'uno dà il potere, e l'altro il uolere exceſſiuo. Li poeti Marte, datore del caldo, chiamano padre, perche è attiuo, & à Venere dicono madre, perche l'humido è materiale e paſſiuo. Quelli che dicono ch'è ſenza padre uogliono inferir che l'ardentiſſima libidine non ha ragione intellettuale, che è il padre, e direttore delle uoluntarie paſſioni. ha ſola mente madre Venere pianeta, & Dea delle delectationi libidinoſe. l'altro Cupidine dicono eſſer ſtato figliuolo di Mercurio, e Diana, ilquale dicono eſſere pēnato, cioè alato, e p queſto intendono la cupidita delle ricchezze e poſſeſſioni, & è l'amore dell'utile che fa gli huomini ueloci, & quaſi uolanti p l'acquiſitione di quello: ilquale è exceſſiuo in quelli huomini, nella natiuita de quali Mercurio, e la

Luna sono gli piu possenti significatori cōgionti cō buoni aspetti, et in lochi forti: pero' che Mercurio glifa solletici, et sottili negociatori, et Diana cioè la Luna gli fa abbondanza re dell'acquisitioni mōdane. però gli poeti Mercurio come attiuo chiamano padre dell'utile, et Diana, per materiale, e passiuo, dicono madre. SO. Delle tre specie d'amore, delettabile, utile, e honesto, gli poeti ne hanno finto due Cupidini per dei, l'uno p il dilettabile, l'altro p l'utile. SO. a' ne hāno forse finto alcuno altro p Dio dell'honesto? PHI. Nō gia: perche Cupido uuol dire amore e desio acceso, et inordina to senza moderatione, liquali eccessi si truouano nel delettabile, et utile, ma non nell'honesto, che l'honesto dice moderatione, et tēperāza, et ordine. perche l'honesto sia quāto si uoglia non puo essere stemperāza, ne eccessiuā: ma parlando li poeti della progenie dell'amore, qualche uolta dipinsero l'honesto, e qualche uolta tutti insieme. SO. Dimmi adunque quel che dicono de progenitori dell'amore, come hai detto di Cupidine. PHI. Gia ero in uia per dirtelo. alcuni pongono l'amore figlio di Herebo, e della notte, anzi di molti suoi figliuoli, secondo gia t'ho detto, parlando della communita dell'amore, dicono che è suo primogenito. SO. Di qual parlano, e che ne significano p questi due parenti PHI. Parlando dell'amore in commune, che è la prima fra tutte le passioni dell'anima, et Herebo, come gia t'ho detto fingono Dio di tutte le passioni della anima, e cosi delle potētie della materia, e p Herebo intēdono la inherētia, e potētia dell'anima, e della materia alle cose buone, e cattiuē. e p che la prima delle passioni dell'anima è l'amore, però lo fingono primogenito di Herebo, e gli attribuiscono altri figliuoli, che son tutte passioni cōseguenti all'amore, come t'ho

gia difteſamente dichiarato, & pongono la notte p madre dell'amore, per moſtrare come l'amor ſi genera di priuatione, & m'acameto di bellezza con inherentia a quella, per che la notte è priuatione della bella luce del di. in queſte tutte tre ſpecie d'amore concorrono in comune ſenza differentia; poſcia fingono un' altro Dio d'amore figliuolo di Gioue, e di Venere magna, ilquale dicono eſſere ſtato gemino. SO. Qual delle ſpecie d'amore è queſto? et che dimoſtrano gli parēti? PHI. In queſto intēdono dell'amore honeſto e temperato circa ogni natura d'acquiſto, ſia di coſa corporea utile, ouero delectabile: nelli quali la moderatione e temperamēto fa honeſto l'amore di coſa corporea, ouero incorporea, uirtuoſa, & intellettuale: l'honeſta de quali conſiſte in che l'amore ſia piu intenſo & ardente che eſſere poſſa. et il diſtemperamēto ſuo, e diſhoneſta nō è altro che eſſere troppo remiſſo, ò lēto: e gli dāno p padre Gioue, ilquale apreſſo i poeti è ſommo Dio: però che tale amore honeſto è diuino, & il fin del ſuo deſiderio è contēplare la bellezza del gr. i Gioue, e già t'ho detto, che l'amato è padre dell'amore, & l'amāte madre. Gli danno per madre la magna Venere, che non è quella che da i deſiderij libinoſi, ma l'intelligentia di quella, laquale da i deſiderij honeſti intellettuali & uirtuoſi, come madre deſiderante la bellezza di Gioue ſuo marito padre dell'honeſto amore. & ſecōdo gli aſtologi, quādo Gioue, & Venere cō ſoaua aſpetto, ò congiōtione ſono forti e ſignificatori nella natiuita d'alcuno, p eſſere pianeti beniuoli, e tatti due fortune, il fanno benigno, fortunato, & amatore d'ogni bene, & uirtu, & il dotano d'amore honeſto, & ſpirituale, ſecōdo t'ho detto, pò che nelle coſe corporali Venere da il deſiderio, & Gioue il

fa honesto. nelle intellettuali, Gioue dà il desiato, et Venere il desiderio: l'uno come padre, e l'altro come madre dell'amor honesto, che così cōe Venere cō la cognitione, e uirtu di Marte fa i desiderij humani eccessiui, e libidinosi, così cō la cōgiōtiōe, e matrimonio di Gioue li fa honesti, e uirtuosi. SO. Intēdo à che modo l'amore honesto è figlio di Gioue et Venere: dimmi hora perche il pongono gemino. PHI. Platone referisce un detto di Pausania nel conuiuio, dicendo che l'amore è gemino, perche in effetto sono dui gli amori, così come son due le Veneri: però che ogni Venere è madre d'amore, onde essendo le Veneri due, bisogna che sieno gli amori ancora due. et perche la prima è Venere magna celeste, et diuina, il figlio suo è l'amore honesto. dell'altra che è Venere inferiore libidinosa, è figlio l'amore brutto, et pero l'amore è gemino, honesto e brutto. SO. Non è adunque questo amor gemino solamēte honesto com'hai detto. PHI. Questo ha giuto nell'amore gemino Cupidine figlio di Venere inferiore et di Marte con l'amore figlio della magna Venere, e di Gioue, ma seguitiamo coloro che pongono l'amore gemino altro che Cupidine cioè quello figlio di Gioue, et della magna Venere: et questo è l'honesto. SO. Come adunque l'honesto solamente è gemino? PHI. Fingo non esser questo amore gemino, però che, come hai inteso, l'amore honesto è nelle cose corporali e nelle spirituali, ne l'uno p la moderatione del poco, ne l'altro per tutto il possibile accrescimēto. et chi è honesto nel'uno, è honesto ne l'altro, che cōe dice Aristotele, ogni sapiēte è buono, et ogni buono sapiēte, di maniera che e gemino insieme nel corporale, et nel spirituale. ancora la geminatione conuiene à l'amore amicabile, et à l'amicitia honesta, pche sempre è

DIALOGO III.

reciproco, che (come dice Tullio) l'amicitia è fra li uirtuosi, & p le cose uirtuose, onde scãbieuolmente gli amici s'ama no per le uirtu d'ogn'un di loro. è gemino ancor in ciascũ de gli amici, & amãti, però che ogn'uno è se stesso, et quello che ama, pche l'amicitia dell'anima dell'amãte è il suo propio amato. SO. Ho inteso li progenitori che li poeti fin gonod'amore: uorria sapere quelli de i philosophi. PHI. Tro uiamo Platõe ancor lui fauoleggiãdo assegnare altri prin ripij all'origine dell'amore, onde ci dice nel conuiuio in nome d'Aristofane, che l'origine dell'amore fu in questo modo che essendo nel principio de gli huomini un'altro terzo genere di huomini, cioè nõ solamẽte huomini, & nõ solamẽte donne, ma quello che chiamauano Androgeno, il quale era maschio & femina insieme: et così come l'huomo dipende dal Sole, e la donna dalla terra, così quello depẽde ua dalla Luna partecipate del Sole, e di terra. era adunque quello Androgeno grãde, et terribile, però che haueua due corpi humani legati nella parte del petto, & due teste collegate nel collo, un uiso ad una parte delle spalle, et l'altro all'altra, quattro occhi e quattro orecchie, e due lingue, così i genitali doppij, haueua quattro braccia cõ le mani, e quattro gãbe cõ li piedi. di maniera che ueniua quasi ad essere in forma circolare. si moueua uelocissimamẽte nõ solo ala l'una, et l'altra parte, ma ancora in moto circolare, cõ quattro piedi, et quattro mani, cõ grã celerita, et uehemẽtia. In supbito delle forze sue, prese audacia di cõtẽdere cõ gli dei, e d'esser loro cõtuario e molesto, onde Gioue cõsigliãdosi di ciò cõ gli altri dei, dopo diuerse sentẽtie gli parue nõ douer li ruinare, pche mãcãdo il genere humano, nõ saria chi honorasse gli dei, ne manco gli parue di lasciarli nella sua ar

rogantia, pche tollerarla farebbe uituperio alli diuini: on
 de determinò che si diuidessero, & mādò Apolline che gli
 diuidesse p mezo p lo lungo, et ne facesse di uno due, pche
 potessino solamēte andare dritti p una bāda sopra due pie
 di: & così saria doppio il numero delli diuini cultori: am
 monendoli che se piu peccassero cōtra gli Dei, che li torne
 ria à diuidere ogni mezo in due, et restariāo cō uno occhio
 et una orecchia, meza testa e uiso, cō una mano, et un pie,
 col quale caminariano saltādo come li zoppi, & restareb
 bero come gli huomini dipinti nelle colōne à mezo uiso.
 Ilquale Apolline in questo modo li diuise, dalla parte del
 petto, et del uētre, e uoltogli il uiso alla parte tagliata, acciò
 che uedēdo l'incisione si ricordassero del suo errore, & an
 cora pche potessero meglio guardare la parte tagliata, et of
 fesa, sopra l'osso del petto misse cuoio, et pigliò tutte le bā
 de tagliate del uētre, et le raccolse insieme, et legolle in me
 zo di quello, ilquale ligame si chiama ombelico: circa dela
 quale lasciò alcune rughe fatte dalle cicatrici dell'incision
 e, accioche uedendole l'huomo si ricordasse del peccato, e
 della pena. Vedēdosi ciascuno delli mezi mācare del suo re
 sto, desiādo redintegrarsi s'approssimaua all'altro suo me
 zo et abbracciandosi s'univano strettamente insieme: &
 senza mangiare, ne bere, si stauano così fin che periua
 no. Erano i genitali loro alla parte posteriore delle spalle, che
 prima era anteriore, onde gittādo il sperma fuora cadeua
 in terra, e generaua mādrazole. Vedēdo adūque Cione che
 il genere humano totalmēte periua, mādò Apolline che tor
 nasse loro i genitali alla parte anteriore del uētre, mediāte
 liquali unēdosi generauano suo simile, et restādo satisfatti
 cercauano le cose necessarie alla conseruatione della uita.

DIALOGO III.

Da questo tēpo in qua fu generato l'amor fra gli huomini reconciliatore, et redintegratore dell'antica natura: e quello che torna à fare di due uno, remedio è del peccato, che fece quādo dell'un fu fatto due. è adūque l'amor in ciascu no de gli huomini maschio, et femina, però che ogn'uno di loro è mezo huomo et nō huomo intero: onde ogni mezo desia la redintegratione sua cō l'altro mezo. nacque adūque, secondo questa fauola, l'amore humano della diuisione dell'huomo: et li suoi progēitori furono li due suoi me- zi il maschio et la femina, à fine di loro redintegratione.

SO. La fauola è bella et ornata, & nō è da credere che nō significhi qualche bella philosophia, massimamente essen- do cōposta da Platone nel suo Simposio à nome d'Aristopha- ne: dimmi Adūque ò Philone qualche cosa del significato.

PHI. La fauola è tradutta da auttore piu antico delli Gre ci, cioè dalla sacra historia di Moise, della creatione delli primi parenti humani, Adam, & Eva.

SO. Non ho mai in- teso che Moise habbi fauoleggiato questa cosa.

PHI. Non l'ha gia fauoleggiata cō questa particularita e chiarezza, ma ha posta la sustantia della fauola sotto breuita, et Pla- tone la prese da lui, et l'amplio, et orno secōdo l'oratoria grecale, facēdo in questo una mescolanza inordinata delle cose hebraice.

SO. A' che modo?

PHI. Nel di sesto della crea- tione dell'uniuerso fu la creatione dell'huomo, l'ultima di tutte le sue parti, della quale dice Moise queste parole. Creò Dio Adācioè l'huomo in sua forma, in forma di Dio, creò esso maschio e femina, creò essi, et benedisse essi Dio, & gli disse fruttificate, moltiplicate, & empite la terra, & domi natela. e dipoi narra la finitione dell'uniuerso in fine del sesto di, & la quiete nel sabbato settimo di, & la benedit

tione di quello: et dipoi dice à che modo il mōdo principio
à germinare le sue piante p l'ascensione delli uapori della
terra, et la generatione delle pioggie: et dice come Dio creò
l'huomo della poluere della terra, & spiro' nelle sue nari
spirito di uita, et fu huomo p anima uiuente. e che piūtan-
do Dio un horto di delicie di tutti li belli arbori, e gustuo-
li cō l'arbore della uita, et l'arbore di conoscere il bene, &
il male, misse l'huomo in quello horto p lauorarlo, et guar-
darlo, et cōmandogli che mangiasse d'ogni arbore, eccetto
che dell' arbor di conoscere il bene et il male non ne man-
giasse, perche nel di che ne mangiasse morrebbe. cōtinoua
il testo e dice Dio, nō è buono essere l'huomo solo, facciamo
li aiutorio in fronte di lui: et hauendo Dio creato ogni ani-
male del cāpo, et ogni uccello del cielo, li portò all'huomo
per uedere quale chiamaria p se, ilquale à ciascuno chia-
mò il suo nome: e per se l'huomo non trouò aita in fronte
di lui. Onde Dio il fece dormire e pigliò una delle sue par-
ti, et in luogo di quella gli supplì carne, et fabricò di quel-
la parte che pigliò dell'huomo, la donna, & presentolla al
l'huomo. & disse l'huomo, questa in questa uolta è osso di
mie ossa, e carne di mia carne: questa si chiamerà, dōna e p
mogliera dall'huomo fu pigliata. Per tātō lascia l'huomo
padre e madre, & si cōgionge con sua moglie: & sono p
carne una continoua. seguita poi narrando l'inganno del
serpente, et il peccato di Adam, & Eua per mangiare del-
l'arbore proibito di conoscere il bene, et il male, & le pe-
ne: & dipoi dice, che Adā conobbe Eua sua moglie, e ge-
nerò Caim, e poi Abel: et narra come Caim amazzò Abel,
& fu maledetto in esilio per lui. & numera la generatio-
ne di Caim, e poi ditte queste parole. Questo è il libro della

generatione di Adam, nel di che Dio creò l'huomo in somiglianza di Dio, fece esso maschio e femina, gli creò & gli benedisse, et chiamò il nome loro Adā, cioè huomo, nel di che furono creati. S O. Che uoi inferire p questa sacra narratione della creatione dell'huomo? P H I. Ti dei accorgere che questa sacra historia si contradice, che prima dice che Dio creò Adam nel di sesto maschio et femina, dipoi dice Dio, che Adam non staua bene solo, facciangli aiutorio in fronte di lui, cioè creare la femina sua, laquale dice che fece dormendo lui d'uno delli suoi lati. nō era adūque fatta nel principio, come hauea detto. ancora nel fine, uolēdo narrare la progenie di Adam dice (come hai ueduto) che Dio gli creò in simiglianza di Dio, maschio, et femina creò quegli: & chiamò il nome loro Adam, nel di che furono creati. Adūque pare che nel principio della creatione sua di cōtinente fussero maschio, et femina, & nō dipoi per sottrattione del lato, ò costa come ha detto. ancora in ciascuno di questi testi pare cōtradittione manifesta di se à se stesso, prima dice che Dio creò Adam in sua imagine maschio, et femina, & creò essi, et gli benedisse, &c. Adam è nome del primo huomo maschio, et la femina si chiamaua Eua, poi che fu fatta: dipoi creando Dio Adam, & nō Eua, solamente maschio creò, & nō femina e maschio, come dice. & ancora è piu strano ciò che dice nell'ultimo, queste sono le generationi di Adam nel di che Dio gli creò, maschio et femina creò essi; & chiamò il nome loro Adam nel di che furono creati. mira che dice, che creando Dio Adam, fece maschio et femina, et dice che chiamò il nome di tutti due Adam, nel di che furono creati: & di Eua non fa mentione; che è il nome della femina, di Adam hauendo narrato

gia innanzi,

glia Innanzi, che dipoi, effedo solo Adā senza femina, Dio la creò del suo lato, et costà, & chiamolla Eua. Nō ti paiono ò Sophia queste grandi cōtradittioni nelli sacri testi mosaici? S O. Grandi ueramēte mi paiono, et non è da credere che'l santo Moise si cōtradica così manifestamente, che par che egli procuri contradirsi. Onde è da credere che uogli inferire qualche occulto misterio sotto la manifesta contradittione. P H I. Bene giudichi, et in effetto egli uuole che sentiamo che si cōtradice, et che cerchiamo la cagione intēta. S O. Che uuole significare? P H I. I commentarij ordinarij litteralmente s' affaticano in cōcordare questo testo dicēdo che prima parlò della creatione di tutte due in somma, dipoi dice il modo per estenso; come la dōna fu fatta del lato dell'huomo. ma ueramente questo nō satisfà, però che da principio uuole inferire cōtradittione in quello uniuersale, che nō dice che prima creò Adam, et Eua, ma Adam solo maschio et femina, et così il conferma nell'ultimo: et chiamò il nome di tutti due Adam, nel primo di che gli creò: & nō fa memoria di Eua in questa uniuersalita, eccetto poi nella diuisione delle costelle, onde la cōtradittione resta in la sua difficoltà. S O. Che intendi adūque significare p quella oppositione de uocaboli? P H I. Vuol dire che Adam cioè huomo primo, ilqual Dio creò nel dì sesto della creatione, effendo un supposto humano, cōteneua in se maschio, et femina senza diuisione: et però dice che Dio creò Adam ad imagine di Dio, maschio & femina creò quelli. una uolta chiama in singulare Adā un huomo, l'altra uolta il chiama in plurale maschio et femina creò quelli, per denotare che sendo uno supposto conteneua maschio, & femina insieme: però commentano qui li cōmentarij Hebraici antichi in lingua

caldea dicendo, Adam di due persone fu creato, d'una parte maschio, dall'altra femina, et questo dichiara nell'ultimo il testo, dicēdo che Dio creò Adā maschio & femina, & chiamò il nome loro Adā, che dichiarò solo Adam cōtenere tutti due, et che prima un supposto fatto d'ambi due si chiamaua Adā: però che nō si chiamò mai la femina Eua, fin che nō fu diuisa dal suo maschio Adā, dal quale pigliarono Platone, & li Greci quello Androgeno antico mezzo maschio, et mezzo femina; dipoi dice Dio, nō è buono che l'huomo sia solo. faccianli aiutorio in fronte di lui, cioè che non pareua che stesse bene Adā maschio, et femina in uno corpo solo, colligato di spalle, cō cōtra uiso, che era meglio che la femina sua fusse diuisa, et che uenisse in fronte allui uiso à uiso. p potergli essere aiutorio. et p fare esperimento di lui, gli porto gli animali terrestri, et ucelli p uedere se si cōtentaria con alcuna delle femine delli animali p sua compagnia: & egli pose il nome à ciascuno delli animali secōdo le sue proprie nature, et nō trouo alcuno sufficiente per esserli aiutorio & cōsorte: onde l'addormentò, & pigliò uno delli suoi lati, il quale in Hebraico è uocabolo. equiuoco a costella, ma qui et in altre parti ancora sta p lato, cioè il lato, o persona femminile, che era dietro alle spalle di Adā, et la diuise da esso Adā, et supplì di carne la uacuita del luogo diuiso: et quel lato fece donna separata, laquale si chiama Eua poi che fu diuisa et nō prima, che all'ora era lato et parte di Adam. & fatta lei Dio la presentò ad esso Adā risvegliato del sonno, & gli disse, questa in questa uolta è osso de mie ossa, & carne di mia carne. questa si chiamerà uirago, perche dall'huomo fu pigliata: et cōtinoua dicēdo, però lascerà l'huomo il padre, & madre, et si colligara

con sua moglie, & sarà per carne una. cioè che per essere diuisi da un medesimo indiuiduo l'huomo e la dōna, si tornano à redintegrare nel matrimonio, et coito in un medesimo supposto carnale, et indiuiduale. di qui pigliò Platone la diuisione dell' Androgeno in dui mezi separati maschio, e femina, et il nascimēto dell' amore che è inclinatione che resta à ciascuno delli dui mezi à redintegrarsi col suo resto, et essere p carne uno. questa differēza trouerai fra l'uno e l'altro, che Moise pone la diuisione p meglio, però che dice: nō è buono che l'huomo sia solo: faccianli aiutorio in frōte di lui. et dopo la diuisione narra il primo peccato di Adā & Eua p mangiare dell' arbore proibito di sap il bene, et il male: p il quale à ciascuno fu dato pena propria, ma Platone dice che prima l'huomo peccò essēdo cōgionto di maschio, & femina, et in pena del peccato fu diuiso in dui mezi, secōdo hai inteso. S O. Mi piace uedere che Platone habbia benuto dell' acqua del sacro fonte: ma onde uiene questa diuersita che egli pone l'incisione dell' huomo p il peccato precedente à quella, cōtra l' historia sacra, che pone l' incisione p bene, & aiutorio dell' huomo, & il peccato succedēte? P H I. Nō è tanta la differenza, come pare, se bene cōsidererai, et Platone in questo piu presto uole essere dichiaratore della sacra historia, che cōtradittore. S O. A' che modo? P H I. In effetto il peccato è quello che incide l'huomo e causa in lui diuisiōe, così come la giusta drittezza il fa uno, e cōserua la sua unione: et ancora possiamo dire cōuerita, che essere l'huomo diuiso il fa peccare, che in quāto è unito nō ha inclinatioe à peccare, ne à diuertirsi dalla sua unione, di modo che per essere il peccato, e la diuisione del l'huomo quasi una medesima cosa, ò due inseparabili, e cō

uertibili, si può dire che dalla diuisione uiene il peccato, come dice la sacra scrittura, e dal peccato la diuisione, come dice Platone. S O. Vorrei che mi spianassi piu la ragione di questa cōformita. P H I. Dirotti prima come s'intēde l'historia Hebraea, et dipoi la fabula Platonica. Prima essēdo creato l'huomo maschio cōgionto con femina, come t'ho detto, nō era modo di peccare, però che'l serpente nō poteua ingannare la dōna essendo congionta cō l'huomo, come fece poi separata da lui: e p'ingannare tutti due congionti insieme, le sue forze, e la sagacita nō erano sufficienti. ma essendo già diuisi l'huomo, et la donna p' l'incisione diuina à fin di bene, cioè p'che potessero aiutar si l'uno nel frōte dell'altro nel coito, per la generatione, primo intento del creatore: da questa diuisione seguìtò l'habilita del peccare, p'che il serpente ha possuto ingannare la dōna diuisa dall'huomo nel māgiare dell'arbore prohibito del conoscere bene, et male, e la dōna ne fece anco mangiare all'huomo insieme, e così furono compresi nel peccato, e nella pena. però uedrai che prima narra la creatione del paradiso terrestre, & che Adam così unito di maschio, e femina fu posto in quello p' l'auerlo, et guardarlo: et il cōmandamento fatto al medesimo Adam cōgionto di non mangiare dell'arbore del conoscere il bene & il male: & incontinente narra l'incisione di Adam in maschio, e femina diuisi, et fatta la diuisione pone di subito l'inganno del serpente, et il peccato di Adam & Eua, e la loro pena. si che per il modo dell'historia Hebraica era bisogno la diuisione precedesse al peccato: ma la fauola Platonica se bene è pigliata dalla Hebraica, è una cō quella & d'altra foggia, peroche ella fa il peccato nell'huomo cōgionto p' uoler combattere con gli dei, onde p' pena della

sua arrogãtia fu inciso e diuiso in due, maschio & femina. & l'accomodatione de genitali pone p remedio del loro perire, come hai inteso. et quãdo conosciessi ò Sophia il significato allegorico dell'una, e l'altra narratione, uederesti che se bene gli modi sono diuersi, l'intentione è una medesima. SO. Nò solamète la fauola Platonica mostra essere fatta per qualche sapiète significatiõe, ma ancora l'historia Hebraica in questa prima unione, e poi diuisione dell'huomo denota uolere significare della natura dell'huomo altro che il letterale della historia: che non credo gia che l'huomo e la dõna in alcũ tẽpo fussero altramète che in due corpi diuisi, come sono al presente. pregoti Philone che mi dica il significato dell'uno e dell'altro. PHI. Il primo intento della historia Hebraica è mostrar che quãdo l'huomo fu creato nello stato della beatitudine, e posto nel paradiso terrestre, se bene era maschio e femina, pche la specie humana nò si salua in un supposto, ma in due, cioè maschio et femina, et ambi due insieme fãno uno huomo indiuiduale, cò la specie et essentia humana intera, niètedimãco questi due supposti, e parte di huomo, in quello stato beato erano colligati in le spalle p còtra uiso, cioè che la conferentia loro nò era inclinata à coito ne à generatione, ne il uiso dell'uno si dirizaua in fronte all'altro uiso, còe suole p tale effetto, anzi come alienati da tale inclinatione, dice l'unione loro essere per contrauiso, nò che fussero uniti corporalmete, ma uniti in essentia humana, & inclinatione mentale, cioè tutti due alla beata contemplatione diuina, & nò l'uno all'altro per diletto e coito carnale, ma pche meglio l'uno l'altro si potesse aiutare. La dõna inginãta dal serpente causò il peccato del marito e suo, e màgiorno dell'arbore prohibito del conoscere il bene et il

male: che è la dilettatione carnale che è buona in apparen-
 tia nel principio, e nell'esistenza in fin è cattiva, perche di-
 uerte l'huomo dalla uita eterna, e lo fa mortale. e pò dice-
 il testo, che come peccorono conobbero ch'erão nudi, e cerco-
 rono coprire le membra della generatione cò le foglie, pare-
 do loro uergognose; perche quelle li diuertiuano dalla spi-
 rituale inclinatione, nella quale prima si felicitauano. Et in-
 pena del peccato furono gittati del paradiso terrestre nel
 quale còsisteva la dilettatione spirituale: Et furono eletti à
 lauorar la terra cò affanni pche tutte le corporali delecta-
 tioni sono affannose, dādogli cura della generatione e pre-
 creatiōe de figli, in remedio della mortalità, onde nō si scris-
 se mai la generatione di Adā et Eua, fin che nō furono fuo-
 ra del paradiso, che incōtinēte dice, conobbe Adam sua mo-
 gliere e concepette Caim suo figlio Et c. Questo è il primo in-
 tēto Mosaiico nell'unione, Et separatione humane nel loro
 peccato Et pena: nauendo Dio dato la potētia della diuisione
 ne per potersi inclinare uiso à uiso alla copula carnale fa-
 cilmēte, diuertendosi l'inclinatione delle cose spirituali al-
 le corporali. S O. Questa allegoria mi cōsonaria, se nō che
 mi pare strano che Dio facesse l'huomo e la dōna nō per ge-
 nerare, Et che l'peccato sia causa della generatione laqual
 è così necessaria per la cōseruatione ppetua della specie hu-
 mana. PHI. Dio fece l'huomo e la donna in forma che pote-
 uano generare; ma il proprio fine del'huomo non è il ge-
 nerare, ma felicitarsi nella cōtemplatione diuina, Et nel pa-
 radiso di Dio: il che facēdo restauano immortali, Et non ha-
 ueano bisogno di generatione, perche in loro si saluaua l'es-
 sentia Et specie humana ppetualmente, Et à gli immortali
 nō bisogna generatiōe di figliuoli di sua specie. uedi gli an-

geli, li pianeti, stelle, e cieli, che nō generano figliuoli di loro specie. La generatione, come dice Aristotele, fu per remedio della mortalità, & però l'huomo, fin quādo fu immortale, nō genero, ma quādo già p il peccato fu fatto mortale si soccorse con la generatione del simile, alla quale Dio diede potētia, accioche ò ad un modo ò ad un' altro nō perisca l'humana specie. SO. Questo primo significato allegorico mi piace, & m'incita à desiare il secōdo che già segnasti dimamelo adunque. PHI. Il primo huomo, & ogni altro huomo di quāti ne uedi è fatto, come dice la scrittura, ad imagine, & similitudine di Dio, maschio e femina. SO. Cōe ogni huomo, ogni maschio, ouero ogni femina? PHI. Ogni maschio, ouero ogni femina. SO. Come puo stare che sola la femina sia maschio e femina insieme? PHI. Ciascun di loro ha parte masculina perfetta, et attiua, cioè l'intelletto, e parte feminina imperfetta, e passiuā, cioè il corpo, e la materia; onde è la imagine diuina impressa in materia: pò che la forma, che è il maschio, è l'intelletto: & il formato, che è la femina è il corpo. erano adūque in principio queste due parti masculina, et feminina nell'huomo pfecto il quale Dio fece, unite cō pfecta unione, talmēte che l corporeo sensuale feminino era ubbidiente e seguace dell'intelletto, e ragione masculina; òde nell'huomo nō era diuersità alcuna, e la uita del tutto era intellettuale. fu posto nel paradiso terrestre nel quale erano tutti li belli arbori e saporiti, e quello della uita piu eccellente fra loro, come nel sapiēte intelletto, ilquale era quello di Adā, & in ogni altro si pfecto sono tutte l'eternecognitioni, e la diuina sopra tutte. nella sua pura uita cōmādo Dio a Adam che mangiasse di tutti questi arbori del paradiso, e di quello della uita, pò che gli causaria uita eter

na, pche l'intelletto p cognitioni eterne, massimamēte diuine si fa imortale, et eterno, et uiene in la sua propria felicità. ma che dell' arbore di conoscere il bene, e il male nō māgia se, perche il farebbe mortale: cioè che non diuertisse l'intelletto à gli atti de la sensualità, et ad essercitio corporeo, cōe son le delectationi sensuali, & acquisto di cose utili; le quali son buone in apparentia, e cattive in esistenza. et ancora si chiamano arbori di conoscere bene et male: pche nel conoscere loro nō cade dire uero, ò falso come nelle cose intellettuali, & eterne: ma solamēte cade dire buono ò cattivo, & secondo s'accommodano all'appetito dell'huomo. perche dire che'l Sole è maggiore della terra, non si respōdera gliè buono, ò cattivo, ma egliè uero ò falso: ma acquistar le ricchezze, non dirai uero ò falso, ma dirai buono ò cattivo: e seguir queste cognitioni corporee che diuertono l'intelletto da quelle nelle quali consiste la sua propria felicità, è l'arbore di conoscere il bene et il male, che fu proibito ad Adā. però che questo solo il potena far mortale, che si come le cose diuine uere & eterne fanno l'intelletto diuino uero, & eterno come loro, così le cose sensuali corporali, & corrutibili il fanno materiale e corrutibile come loro. pur precognoscedo la diuinità che questa uia d'unione delle due parti dell'huomo e dell'ubbidienza della corporea femina alla intellettuale masculina, se bene felicitaua l'huomo, e faceua immortale l'essentia sua, che è la sua anima intellettiua, faceua piu presto corrompere la parte sua corporea e femina, così nel indiuiduo: però che quando l'intelletto s'infiamma nella cognitione, & amore delle cose eterne e diuine, abbandona la cura del corpo, & lasciala anzi tempo perire; come ancora della successione della specie humana. per=

che quelli che sono ardenti alle cōtemplationi intellettuali, sprezzano gli amori corporei, & fuggono il lasciuo atto della generatione. Onde questa intellettuale perfettione causaria la perdizione della specie humana. Per tanto Dio deliberò porre qualche diuisione temperata fra la parte femminile sensuale, e la parte masculina intellettuale, tirando la sensualità, e l'intelletto ad alcuni desiderij, & atti corporei necessarj per la sostentatione corporea indiuiduale, & per la successione della specie. Questo è ciò che significa il testo, quando dice, non è buono essere l'huomo solo: facciano gli adiutorio in fronte, ouero cōtra di lui: cioè che la parte sensuale femminile non sia talmente seguace dell'intellettuale, che non gli faccia qualche resistentia, attrahendolo alle cose corporee alquāto, per l'aita dell'essere indiuiduale della specie. Onde mostrandogli tutti gli animali, e conoscendo in tutti come ogn'uno s'inclinaua alla sostentatione corporea, & alla generatione del simile, l'huomo principio à trouarsi defettoso, per non hauere ancora lui simile causa, & inclinazione alla parte femminile corporale, & desiderò in questo di imitare quelli allhora, secondo dice il testo. permettendo Dio che'l sonno pigliasse Adam, dormendo lui, diuise la parte femminile dalla masculina, laquale egli da allhora innanzi riconobbe per moglie separata da lui stesso, cioè che uenendoli sonno non solito, che è priuatione & otio di quella uigilia intellettuale prima, e di quella ardente cōtemplatione, l'intelletto principio ad inclinarsi alla parte corporea come marito à moglie, & hauere cura temperata della sostentatione di quella, come di parte sua propria, e della successione del simile, per sostentatione della specie. tanto che la diuisione fra il mezzo masculino, et femminile p'buò fine,

Et necessario fu fatto, et ne segui la resistentia della mate-
 ria feminina, e l'inclinatioe dell'intelletto masculio a quel-
 la con temperata sufficientia della necessita corporea; ne piu
 fu moderata per la ragione, come era giusto, et intentione
 del creatore, anzi eccedendo la diuisione dell'intelletto alla
 materia, e la sommersioe sua nella sensualita, successe il pec-
 cato humano. Questo è quello che denota l'historia quādo
 dice che'l serpente inganno la donna, dicendoli che māgiaf-
 se dell'arbore prohibito di conoscere il bene, et il male, per
 che quādo ne mangiassero s'apririano gli occhi loro, e sa-
 rebbero come dei, che conoscono il bene, et il male. la qual
 dōna uedēdo l'arbore buono p mangiare, bello e diletteuo-
 le, et di desiderabile intelligentia, mangio del frutto, et fe-
 cene seco al marito mangiare, e s'aprirono gli occhi loro, e
 conobbero che erano nudi; e cucirono insieme delle foglie
 del fico, e ne fecero cinture. Il serpente è l'appetito carnale
 che incita, et ingāna prima la parte corporea femina, quā-
 do la truoua alquāto diuisa dall'intelletto suo marito, et
 resistente alle strette leggi di quello, perche s'infanghi nelle
 dilettationi carnali, et offuschi con l'acquisto delle superchie
 ricchezze, che è l'arbore di conoscere il bene, et il male, p
 le due ragioni ch'io t'ho detto, monstrādoli che per questo
 segli apriranno gli occhi, cioè che conosceranno molte cose
 di simile natura che innanzi nō conosceuano, cioè molte
 astutie et cognitioni pertinēti alla lasciuiā et auaritia, di
 che innāzi erano priuati. e dice che fariano simili in que-
 sto alli dei, cioè nell'opulēta generatione, che cosi come Dio è
 intelligēte, et gli cieli sono cause produttiue delle creature
 inferiori loro, cosi l'huomo mediāte le meditatioi cōtinoue
 carnali uerria a generare molta prole. la parte corporea fe-

mina nõ solamēte. in questo nõ si lascio regolare, come era
giusto, dal suo intellettuale marito anzi il retirò alla som-
mersione delle cose corporee, m'aggiando seco frutto dell' arbo-
re prohibito: & di cõtinentē se gli aprirono gli occhi, nõ l'in-
tellettuali, che quelli più presto si chiusero, ma quelli della
fantasia corporale, circa de gli atti carnali lasciui. Onde co-
nobbere essere nudi, cioè la inobedientia de gli atti carnali
allo intelletto, & pò procurarono coprire gli instrumēti ge-
nitali come uergognosi, & ribelli della ragione, et sapiētia.
poscia dice che incōinētē udirono la uoce di Dio, et s' asco-
sero, cioè che riconoscēdo le cose diuine che haueuano lascia-
te, si uergognarono. dietro al peccato succede la pena, & la
sacra historia narra separatamēte la punitione del serpēte,
quella della donna, & quella del'huomo. Maledice il serpē-
te più che ogn' altro animale, & il fa andare sopra il petto,
& mangiare poluere in tutta la uita sua, mettendo odio
fra la donna e sua progenie, & fra il serpente & sua pro-
genie, talmēte che l'huomo al serpente fracassasse la testa,
& egli all'huomo il calcagno: cioè che l'appetito carnale
dell'huomo è più sfermato che d' alcun' altro animale, et ua
col petto p terra, cioè che fa inchinar il cuore alle cose ter-
restri, & fuggire dalle celesti, et tutta sua uita mangia del-
la poluere, pò che si nutrice delle cose più basse et uili che
sieno: & l'odio è, perche l'appetito carnale macula la parte
corporea, e la guasta con gli eccessi, donde deriuano molti
difetti corporei e malatie, & ancor morti. Ancora da que-
sto resta disfatto l'appetito carnale, il quale s'indebilisce, &
perde per istemperamento della cōpleSSIONe, & malattia del
corpo. La donna puni con moltitudine di doglie e concettio-
ni, & nel partorire cō doglia li figli, et hauer de sio col ma

rito, hauendo lui possanza sopra di lei: cioè che la uita lasciaua causa al corpo doglie. Et ogni diletto suo è doloroso, et tutte le sue progenie, Et successi sono faticosi Et fastidiosi. niètedimeno amàdo lei la parte intellettuale come marito, gli resta possanza sopra di lei p ordinarla, e temperarla ne gli atti corporei. all'huomo: perche udi le parole della dōna, e m'agìò de l'arbore proibito, disse che maledetta saria la terra p lui, e cō tristitia Et affanno la maneggiaria tutta la uita sua: e spine germinaria per lui, Et m'agiarìa de l'herba del campo, Et con sudore delle nari sue mangiarìa pane, fin che tornasse alla terra di che fu pigliato: perche lui era poluere, Et in poluere tornarebbe: cioè che le cose terrestri sariano maledette Et nociue all'intelletto, Et li sarebbero dolorosi. cibi e tristi, come quelli che partecipano mortalità a l'immortale: Et il successo delli suoi atti terrestri saria affannoso, Et pongitiuo come le spine: il cibo suo saria herba del campo, che è cibo de gli animali irrationali, però ch'egli come loro, haueua posta la sua uita nella sensualità sola. et se uollesse m'agiar pane, che saria con sudore delle nari, Zapando e faticando: cioè che se uollesse mangiar cibo humano, non bestiale, e fare atti humani: gli sarebbero difficili, p l'habito contrario che haueua già pigliato nella bestiale sensualità. Diceli che tutti questi danni li succederiano del peccato, fin che torni alla terra de laqual fu cauato. Di tutti li terrestri mortali, essendo fra tutti loro per gratia di Dio fatto imortale, egli uolse in ogni modo esser poluere terrestre, infangandosi nelli peccati corporei: Questa fu causa d'haue-re à ritornare in poluere cōe era nel principio, eguale nella mortalità alli terrestri animali. Di continenti el testo dice che Adam chiamò sua moglie Eua cioè animale loquace,

Et femina,perche fu madre d'ogni animale:ciòè che chiamò la parte corporea p nome eguale à gli altri brutti animali.pche lei fu causa di produrre ogni bruttezza bestiale nel'huomo.e dinota che Dio (mediante l'intelletto loro) che di contèplatiuo era uenuto attiuo et basso ad intendere circa il corpo,li principiò à mostrare l'arti, facèdo uestimenti di cuoio p coprirsì,e mandollo fuori del paradiso p seruire la terra, ciuè leuatolo dalla cōtèplatione p attèdere al terrestre,lasciandoli pure possibilita di potere tornare à mājare de l'arbore della uita,e uiuere in eterno.p il qual effetto dice che Dio colloco ne l'oriēte del paradiso li Cherubino,et il lampo della spada reuolgente.p potere guardare la uia dell'arbore della uita.Li Cherubini significano li due intelletti angelici depositati ne gli huomini,ciòè possibile Et agente:et la spada reuolgente che da il lampo, è la fātasia humana,che si riuolge dal corporale à cercare il lā peggiare spirituale:accioche p quella uia potesse uscèdo del fango guardare,et seguitare la uia dell'arbore della uita, Et uiuere in eterno intellettualmente.Pure Adam bādeggiato del paradiso cō la sententia della mortalita, procurò la successione,et cōseruatione della specie, nella generatione del simile,ma trouandosi lui allhora peccatore,il primo figlio suo fu Caino peccatore,ammazzatore del fratello:et il secòdo Abel che uuol dire niente,che così lui restò p niente.pche morì per successione.Ma dipoi che si raffreddò gia del peccato,essendo d'anni cento trenta,ritornando alquāto nell'humano intellettuale simile alla diuinita, generò il terzo figlio à sua simigliāza intellettuale,ilquale si chiamò Seth,che uuol dire positione:dicendo perche Dio m'ha posto altra generatione in luogo di Abel morto p Caim.da

questo Seth successe generatione humana, et uirtuosa secò
do narrano le scritture, et da lui si riprincipiò à cōuocare
il nome di Dio, cioè che l'huomo peccatore fa le generatio
ni, et atti suoi primi cattini come Caim, che significa habito
cattino: et quādo s'allenta più dal peccato li fa inutili, co
me Abel, che uol dire nulla: ma quādo già ritorna in uia
ta intellettuale e in cōoscere il nome di Dio, le successioni
sue sono uirtuose, et ppetue, come quella di Seth. Quēsta ò
Sophia è la sapiētia allegorica che significa la uera histo
ria Mosaica dell'unione dell'huomo maschio, et femina: la
sua collocatione nel paradiso: il suo comandamento: la sua
diuisione in due: il loro peccato per l'inganno del serpēte:
le pene di tutti tre: la possibilita del rimedio, le generationi
cattine imperfette, et perfette, che da loro due successero. le
quali cose interuennero in effetto corporalmete al primo
huomo: et denotano, secòdo l'allegorico, le uite, et successi
di ciascuno de gli huomini; qual sia il fine loro beato; ciò
che richiede la necessita dell'humanità, et il successo del
l'eccessiuo peccato, et la pena dell'accidente di quello, con
l'ultima possibilita del remedio. se ben l'intenderai in uno
specchio uedrai la uita di tutti gli huomini, il loro bene et
male: cōoscera i la uia che si debbe fuggire, et quella che
si debbe seguire p uenir all'eterna beatitudine, senza mai
morire. SO. Ti ringratio, e bē mi uorrei far cauta, et saggia
in questa dichiarazione della sacra historia, ma nō per que
sto uoglio che uēga in obliuione l'allegoria proportionata
alla fanola dell'Androgno di Platōe, nata da questa. PHI.
Intesa la intentione allegorica della Mosaica narratione
della prima generatione dell'huomo, facil cosa sara uede
re l'intento della fauola Platonica. Dice che gli huomini

prima erano doppij, mezi maschi, et mezi femine, uniti in uno corpo, cioè la parte intellettuale, et la corporea sensuata erano unite nell'huomo, secôdo la prima intentione di sua creatione; talmente che la parte corporea femina s'acquietaua in tutto all'intellettuale masculina senza diuisione, o resistenza alcuna. Et dice che la natura masculina uiene dal Sole, et la feminina dalla terra, et l'intero Androgeno còposto d'ambi due dalla Luna: pero' che (come t'ho detto) il Sole è simulacro dell'intelletto, et la terra della parte corporea, et la Luna è simulacro dell'anima, che contiene l'intellettuale et corporale insieme: che è tutta l'essetia humana, così come la Luna cõttiene la luce partecipata dal Sole, e materia grossa simile alla terrestre, secôdo tiene Aristotele. et dice, che essêdo le forze dell'Androgẽo eccessiue uenẽ a cõbattere cõttra gli dei cioè che essêdo tutto ritratto alla parte intellettuale, et alla uita cõttemplatiua, senza resistenza, ne impedimẽto alcuno della parte corporea, ueniuua quasi ad esser eguale alli angeli et ad equipararsi all'intelligẽtie separate, come dice Dauid della creatione dell'huomo; Diminuisti lui poco manco dalli angeli. Moises in nome di Dio dice, l'huomo era come uno di noi cioè innãti peccasse. per ilche Iuppiter cõsultando del remedio, il fece diuidere in due mezi, maschio et femina: et non sono li due mezi intelletto infuso, et ingegno, (come alcuni imaginano) ma la parte intellettuale masculina, et la corporea femina, che fãno l'intero huomo, peroche essendo l'huomo tutto speculatiuo, ueniuua ad essere del genere delli angeli, et spirituali, fuor dell'intention del creatore, che era che fusse huomo con alternato intelletto et corpo: il quale conuertendosi tutto in angelico corrompeua la cõpositione hu

DIALOGO III.

mana: et la conseruatione indiuiduale, e la successione specifica: & questa è la sua pugna cōtra gli dei che dice Platone. Onde li fece diuidere, cioè fece che'l corpo fece resistenza alquanto all'intelletto, & che l'intelletto s'inclinò alle cure necessarie del corpo et sue naturalità, pche la uita fusse più presto humana che angelica. & dice che da questa diuisione nacque l'amore, po' che ogni mezzo desia et ama la redintegratione del suo mezzo restante, cioè che in effetto l'intelletto nō haueria mai cura del corpo, se nō fusse p l'amor che ha al suo cōsorte mezzo corporeo femminile, ne il corpo si gouernaria p l'intelletto, se non p l'amore et affettione che ha al suo consorte & mezzo maschile. & in quello che dice, unendosi l'un mezzo cō l'altro per amore, nō cercauano le cose necessarie per il sostenimento loro & periuano; onde p remedio iuppiter li fece tornare li genitili dell'uno uerso dell'altro, & satisfatti p il coito, & generatione del simile, si redintegrò la loro diuisione: significa che il fine della loro diuisione della parte intellettiua, & corporea, fu pche pigliando satisfattione delli diletti corporei si sostentassero nell'indiuiduo, et generassero il simile p la ppetua cōseruatione della specie. Ammonisce poi che nō si debba peccare, perche ogni mezzo dell'huomo uerria a diuidersi, et restaria ciascuno il quarto dell'huomo. intende che se la parte dell'intelletto nō è unita, ma diuisa con imperfette cognitioni, et consigli, resta imperfetta et debile di natura: però che l'unita è quella che la fa uigorosa, & perfetta: & la diuisione gli leua la pffettione & il uigore. & così la corporea quādo è unita in cercare il necessario, è perfetta: & quādo è diuisa in acquisitione delle cose superflue et insatiabili di quelle, resta imperfetta, et fragile in modo
che con

che cō la tale diuisione di ciascuna delle parti l'huomo uie
ne à mancare nō solamente di quella prima unione & in
tellettuale dell' Androgeno, ma ancora di quello essere me
zo, secondo che si richiede nella uita humana: ma resta me
zo di mezzo, seguendo la uita lasciua, et peccatoria. Questo è
quello che significa la fauola Platonica allegoricamēte, &
l'altre particolarità che scriue nel modo del diuidere, e del
consultare et simili, sono ornamenti della fauola, per farla
piu bella & uerisimile. S O. Mi piace ancora questa allego
ria accommodata alla fauola Platonica dell' Androgeno
ma uorria che trouādo alcuno proposito mi diceffi ò Philo
ne il cōstrutto di quella nel nostro proposito del nascimēto
dell' amore. P H I. Quel cōstrutto che cauiamo di questa
allegoria p il nostro proposito del nascimēto dell' amore, e
che tutti gli amori e desiderij humani nascono dalla coal
ternata diuisione dell' intelletto, et corpo humano: però che
l' intelletto inclinato al corpo suo (come il maschio alla fe
mina) desia et ama le cose pertinenti à quella, et se sono ne
cessarie et moderate, sono desiderij, et amori honesti, p la lo
ro moderatione & tēperamento: & se sono superflue, so
no lasciui, e dishoneste inclinationi et atti peccatorij. Anco
ra il corpo amando l' intelletto, come donna il marito ma
schio, si solleua in desiare le pfectioni di quello, sollecitādo
cō li sentimenti, cō gli occhi, cō le orecchie, et col senso, fāta
sia, & memoria, d'acquistare il necessario p le rette cogni
tioni, et eterni habiti intellettuali: cō che si felicitā l' intellet
to humano: & questi sono desiderij, & amori assolutamen
te honesti: & quanto piu ardenti, tanto piu laudabili, &
perfetti. si che in cio ne ha mostrato Platone il nascimēto
dell' amore, & di tutti gli amori humani solamente: dellij

DIALOGO III.

quali fa progenitori la parte intellettuale, come padre, e la parte corporea come madre. et il primo amore dell'huomo è questo mutuo indiuiduale fra l'una parte, et l'altra, cõe l'amore che è fra il maschio, et la femina. dopò questo primogenito amore, nascono da questi due parenti tutti i desiderij & amori humani à tutte le cose: liquali s'includeno in tre specie, cioè, ò intellettuali, che sono assolutamēte honesti, cõe erano quelli dell'huomo cõgiunto et intero nella prima uita felice nel paradiso: ò sono tutti corporali necessarii, et moderati, che'l tẽperamento gli fa fra gli corpori honesti, come era la uita dell'huomo, quãdo fu diuisa p il necessario aiutorio, prima che peccasse. ouero sono atti corporali inordinati, superflui, et eccessiui, che sono brutti peccatorij et dishonesti: come fu la uita dell'huomo poi che fu infangata nella cognitione del bene e del male, sommersi nella lasciuija, et habituati nel peccato. i quali tutti dal mutuo amor, che è fra la parte intellettuale, e corporea, dependono, come t'ho detto. S O. Conosco quali sono secõdo Platone li progenitori dell'amore dell'huomo, che è picciolo modo. uorrià ancora sapere da te se ancora si truoua che lui habbi assegnato primi parenti all'amor uniuersale di tutto il grã modo corporeo creato. PHI. Dipoi che Platone assegnò gli progenitori dell'amore humano nel libro del cõuiuiio in nome d'Aristofane, cõe hai inteso, si sforzò ancora assegnare gli primi parēti dell'amore uniuersale di tutto il modo corporeo in nome della fata Diorima, che fu la maestra di Socrate nelle cognitioni amatorie, et quella gli narrò il nascimeto dell'amor esser stato in quel modo, che quãdo nacque Venere tutti gli dei furon in cõuito, e cõ loro Metides, cioè Poro figliuolo del cõsiglio, che uol dire Dio del-

l'influentia: alli quali hauēdo cenato, uenē Penia, cioè la povera
 uerta come una poveretta, & hauer qualche cosa per man
 giare dell'abbondantia delle uiuande del cōuito delli dei, et
 staua come gli poveretti mendicanti, domandādo fuor delle
 porte. Poro inebriato del nettare (che allhora ancora nō si
 trouaua uino) andò à dormire nel giardino di Gioue . la
 detta Penia costretta dalla necessita, pēso à che modo si po
 trebbe ingrauidare cō qualche astutia d'un figlio di Poro,
 onde andò à corcarsi appresso di lui, e cōcepē d'esso l'amo
 re, dalli quali parenti nacque l'amor facitatore, et osserua
 tore di Venere, pche nacque nelli suoi natali, ilquale sēpre
 ha desio di cosa bella: pche essa Venere è bella, etp essere fi
 glio del dio Poro, et della poveretta Penia, partecipò la na
 tura di tutte due; peroche al principio è arido, e squalido,
 cō gli piedi scalzi, sempre uolido p terra, senza casa ne ri
 duto, senza letto ne copta alcuna, dorme p le strade al di
 scoperto, seruante la natura della madre sempre bisognan
 te, e secōdo la stirpe del padre procura le cose belle e buone,
 animoso et audace, uehemēte et sagace cacciatore, ua sem
 pre machinādo nuoue trame, studioso di prudētia, facōdo,
 et in tutta la uita philosophante. è mancatorē, fascinatore,
 uenefico, et sophista, e secōdo sua misla natura nō è del tut
 to immortale, ne mōrtale, ma in breuē in un medesimo gi
 orno muore e uiue, et se resuscita una uolta, manca un'al
 tra: et cōsi fa molte uolte p la mescolāza della natura del
 padre, et della madre. cio che acquista perde, et quel che p
 de ricouera, p laqual cosa mai nō è mendico, ne mai è ric
 co: ilquale ancora fra sapientia, & ignorantia è cōstitui
 to, peroche nessuno delli dei philosopha, ne desia farsi sapi
 ente, perch'eglie in effetto alcun sapiēte philosopha, ne

di cosa amata, & ogni cosa amata è bella, & per essere bella, o parere, s'ama, perche l'amore è desiderio di bello. Dice che essendo gli dei nel cōuito quādo nacque Venere, Penia bisognosa era di fuore, per hauere qualche reliquia delle uide delli dei, e il suo dio Poro figliuolo del cōsiglio imbricato del nettare uscì di casa, doue era con gli altri in cōuito; & andò nell'horto à dormire. onde Penia desiderosa di hauere figliuoli di lui, se gli corico appresso, & concepe l'amore. Vuol dire che producendo gli dei, cioè Dio, col mondo angelico bellezza à loro simile nel modo corporeo creato, nel quale concorreuano insieme cō liberale largitione, et letitia, come in cōuito de natali di quella, il mancamento della materia potenziale interuenne li, desiderosa di partecipare le forme belle, & pfectione diuine, et angeliche. Poro figlio del consiglio, cioè l'influente intelletto, imbricato del nettare cioè pieno delle idee, et forme diuine, desiderò partecipare al modo inferiore p bonificarlo; se bene l'inclinarsi al basso, fusse à lui mancamento. e questo è, ch'ei dice che andò à dormire all'horto di Gioue; cioè che addormetò la uigilante cognitione sua applicandola al modo corporeo del moto e generatione, che è l'horto di Gioue; peroche l'intelletto celeste è casa & palazzo di Gioue; oue si fa il cōuito, & si beue il nettare diuino, che è l'eterna cōtemplatione, et desio della diuina et bellissima maestà. e quādo l'intelletto figliuolo del cōsiglio, che è il sommo Dio, uolse parteciparsi al mondo inferiore; la poueretta bisognate Penia se gli accostò appresso, cioè la potentia della materia desiderosa di pfectione, s'ingrauidò di lui imbricato del desio della pfectione corporea, mezo dormiente della sua eterna cōtemplatione diuina, et diuertito alquāto da quella per partecipare pfectione

ne alla bisognante materia, et d'ambi due nacque l'amore; peroche l'amore dice perfettione non in atto, ma in potentia. et cosi è l'intelletto nel corporeo generabile che è forma potèziale, & intelletto possibile. e p'essere intelletto conosce le cose belle, & p'essere in potentia, li manca la possessiōne di quelle, & desia la bellezza attuale, & questo è quel che dice, che è mezzo fra il bello, & il brutto; perche l'intelletto possibile, e le forme materiali sono mezzo fra la pura materia totalmēte informe, & fra le forme separate, et intelligētie attualī angeliche; che sono uere belle. però assegna Diotima egualmente all'amore le cōditioni, & machinationi della materia corporea bisognāte, e mortale uariabile, & imperfetta madre sua, & le cōditioni intellettuali, et p'fette dello affluente intelletto. Poro padre suo: et lui pone philosophate, e nō sapiēte, però che l'intelletto possibile desia la sapiētia, & è in potētia di quella pche nō è in atto sapiēte comel' intelletto angelico. Ne mostro adunque Diotima in questa sua fauola, che l'intelletto possibile è participato dell'intelletto agente, o in atto angelico, ouer diuino: e che la possibilita non gli uiene dalla sua propria natura intellettuale, come alcuni credono, ma solamēte dalla cōpagnia della bisognāte materia priuata d'ogni atto, & pura potētia. Ne insegno che'l primo produttore dell'amore genito è la generata bellezza, & gli proprij parēti suoi sono il conoscimēto della bellezza, il quale gli è padre, & il macamēto di quella, che è la madre: però che cio che si ama, & desia, bisogna che sia preconosciuto per bello, e che manchi, o che possa mancare, & si desideri cōseruare sempre. Si che tu o sophia conosci che'l padre dell'amore uniuersale nel mōdo inferiore è il conoscimēto della bellezza, e la madre e il m.

camento di quella. SO. Questo intendo, ma questi parenti mi pare che s'applichino solamente al mondo corporeo, & ancora nel generabile inferiore solo, & gia ho inteso da te, che nel mondo angelico si truoua prima, & principalmete l'amore, alquale assegnasti queste due proprie cause, cioè conoscenza, & macamento di bellezza. PHI. Egliè uero che l'amore non solamente nell'inferiori, ma principalmente ne l'angelico è per conoscenza di bellezza che maca: ma questa è la bellezza immensa & diuina de la quale tutti gli intelletti creati mancano, & quella cognoscono, amano & desiano. e questa tal bellezza chiama Platõe magna Venere, cioè la bellezza del mondo intellettuale, e questa non nacque in tēpo, pò che è eterna, et immutabile, ne maco l'amore suo ha nuoui nascimēti, ma se nacque, ab eterno in quel diuino mōdo nacque: ne il macamento di questa uiene p ragione della cōpagnia bisognate Penia, ouero materia cō l'intelletto, che in quel mondo non si truoua materia, ma uiene p il macamento che è ne la creatura, p'esser creatura, della perfettione somma del suo creatore: ouero de l'eccellentia della sua bellezza, sopra quella della creatura. si che questi parēti sono proprij dell'amore genito nel mōdo inferiore, nel nascimento di Venere inferiore: cioè la bellezza partecipata alli corpi generati, & non d' amor del mondo angelico, ilquale è superiore a Poro imbrociato nell'horto di Gioue, & alieno da Penia bisognante. SO. Ho inteso da te quello che gli poeti, e philosophi hāno fauoleggiato del nascimēto de l'amore, e de suoi progenitori, e quello che le loro fauole sapientemente significano. desidero hor mai saper da te pianamēte, & chiaramēte, quali son gli primi parenti dell'amore, si de l'humāo, come ancora dell'uniuersal amo,

re dell'uniuerso. PHI. Io dirò prima ò Sophia, quelli ch'io credo essere in commune padre, e madre d'ogni amore, & dipoi, se uorrà, gli appropriaro all'amore humano, & al mondano ancora. SO. Mi piace l'ordine, perche la cognitione commune si debbe anteporre alla piu particolare: dimmi adunque quale è in comune padre d'ogni amore, & quale è sua madre. PHI. Io non foglia la madre la pura carentia, come Diotima, ne il padre l'aspettatione, come ella uuole, ne pongo la bellezza Venerea connessa alla sua generatione ouer Lucina, ò Parca in quella come in altra parte Platone pone, non essendo padre ne madre, però che l'amore à detto di tutti è figlio di Venere, & secondo alcuni senza altro padre: ma lasciando gli figmēti & opinioni d'altri, ti dico che 'l commune padre d'ogni amore è il bello, e la madre commune è la cognitione del bello mista di carētia. da questi due, come da ueri padre e madre, si genera l'amore, e desiderio; però che 'l bello conosciuto da quello à chi manca, è incōtinēte amato, & desiato dal conoscente re amate, e desiante quel bello. Et così nasce l'amore concetto dal bello nella mente del suo conoscente, à chi manca, & il desidera. è adunque il bello amato padre, & generante de l'amore, & la madre è la mēte dell'amante ingravidata del seme di esso bello, che è la sua essemplare bellezza in essa mēte del conoscente, della quale ingravidata desia l'unione con esso bello, ouero generatione del simile. & già di sopra hai inteso come l'amato ha natura paterna generante, & l'amante ha natura materna concipiente dell'amato, e desiderante il parto in bello, come dice Platone. SO. Mi piace questa assoluta, & chiara sententia del padre, & madre dell'amore in commune. ma innan

zi ch'io ti domandi piu dichiarazioni, bisogna che m'assolu-
ui una contraddittione che appare in due parole. Tu dici
che la madre dell'amore è la cognitione del bello che man-
ca, e dall'altra parte dici che ella prima è grauida della for-
ma del bello, & perciò la desia & ama. La contraddittione
è, che se la mente del conoscente è grauida del bello, non li
manca già, anzi l'ha perche la grauida ha in se figlio, e nõ
gli manca. PHI. Se la forma del bello non fusse nella men-
te dell'amante sotto specie di bello buono e giocondo, non
saria esso bello mai amato da lui, perche i primi interamen-
te di bellezza nõ hanno ne desiano il bello, ma quello che'l
desia non è del tutto priuato di lui, però che ha la cognitio-
ne sua, & la sua mente è in grauidata della forma della
sua bellezza. ma perche gli manca il principale, che è la p-
fetta unione con esso bello, gli uiene il desiderio del princi-
pale effetto che manca, & desia fruire cõ unione il bello: la
forma del quale impressa nella sua mente l'incita, come
desia la grauida di figliare, et porre in luce l'occulto dẽtro
di lei; si che la madre dell'amore, cioè lamãte, se bene è priua-
ta dell'unione perfetta con l'amato: non è però priuata del
la forma effemplare della sua bellezza, che la fa essere a-
mãte, ò desiderante l'unione di quel bello che li manca. SO.
Mi piace ciò che dici, ma mi resta contra, che parrebbe che
la madre amante grauida del bello padre, partorisce ouero
generasse per figlio il medesimo padre però che tu dici che
la generatione, et figliatione nõ è altro che l'unione et frui-
tione del medesimo padre in atto. PHI. Sottilmente arguĩ
sci ò Sophia, ma se fussi piu sottile, uedresti per solutiõe che
l'atto di fruire il bello cõ unione, non è propriamẽte ne to-
talmente esso medesimo: auenga che sia simillimo a quello,

come il proprio figlio al padre: pur con questa similitudine paterna si gionta qualche impressione materna della cognitione amante: che non saria atto di fruitione se non peruenisse dal conoscente amante nel bello cognito amato: si che egli è uero figlio delli due, & ha la parte materiale della cognitione materna, e la formale della bellezza paterna. e come Platone dimostra, l'amore è desiderio di grauidenza, partorire bello simile al padre: e questo nõ solamente è l'amore intellettuale, ma ancora il sensuale. SO. Dichiarami come in ciascun di questi amori consiste la grauidenza col desio di parturire il bello, e perche tanto si desiano le tali generationi. PHI. Tu uedi quãto non solamente ne l'huomo, ma ancora in ogni animale è il desiderio della cognition del simile, e quanti affãni, trauagli, e pericoli li parèti, massimamente madri, pigliano p la generatione, & education delli suoi figli, fino ad esponersi alla morte p ben loro. il fine primo è la productione del bello simile à quel di che la madre è ingrauidata: & l'ultimo fine è la desiata immortalità: che non possendo esser perpetui, come dice Aristotele, gli indiuidui animali desiano, e procurano perpetuarsi nella generatione del simile: la uita & essere delqual molte uolte procurano, piu che la propria: perche par loro che la sua già passi, & quella è la parte sua che è per essere, et p fare immortale la sua uita, con la cõtinaua & simile successione. Ancora questi fini accadono ne l'anima humana, che essendo grauida de la bellezza, de la uirtu, & sapientia intellettuale, desia sempre generare simili belli in atti uirtuosi, & habiti sapienti: perche cõ la uera generatione di quelli s'acquista la uera immortalità, cosí è meglio di quello, che li cori animali l'acquistano nella generatiõe de simili animali:

e così, comè le reliquie de padri, mancando loro, cōsistono, et si perpetuano per li figliuoli, così si perpetuano le uirtù de l'anima, se ben m'cano, per gli atti uirtuosi, et habiti intellettuali, che gli causano eternità. ha: adunque inteso comè il padre de l'amore è il bello amato, et la madre è il conosciute amate di quello. laquale ingravidata di lui ama, et desia partorire simile bello: mediante ilquale s'unisce, et fruisce cō perpetuità la bellezza uirile. SO. Mi pare haue re assai ben compreso d' che modo il bello, ouero bellezza sia il padre de l'amore, et il conosciute et desiderante quello la madre, laquale ingravidata di lui desia il parto del simile che è l'unione et fruitione di esso bello, ma ueggio essendo questo, che ogni cosa consiste ne la bellezza, pò che il padre è il bello, et la grauida madre è la forma esseplare conoscitiua di quello, et il desiderato figlio è il tornare pfruitione unitiua in esso bello, et mi marauiglio che facci tanto caso della bellezza, pò che precedendo ad ogni amore saria bisogno che precedesse nò solamente al modo inferiore, et alla mète astratta de gli huomini, ma ancora al modo celeste, et à tutto l'angelico, cōciosia che in ciascuno, comè già dicesti, si ritroui amore, et tutti sieno ueramente amati, ancora se ne la somma diuinità è; come qualche uolta hai detto, amore alle sue creature, et ella sia amante di quelle, comè ne li sacri libri si narra, come si può imaginare precedetia di bellezza à quella che à tutte somme mète precede. PHIL. Nò ti marauigliare à Sophia, che la bellezza sia quella che facci ogni amato, et ogni amate, amate, et che sia d'ogni amore principio mezzo, et fine, cioè principio in esso amato, et mezzo ne la reuerberatione sua ne l'amate, et fine ne la fruitione, et unione di esso amate nel

suo principio amato. peroche essendo il primo bello il som-
 mo opifice de l'uniuerso, la bellezza d'ogni cosa creata è la
 pffettioe de l'opera fatta in lei dal sommo artefice, et è quel-
 la cosa in che l'operato, cōmunica, et somiglia piu à l'opan-
 te, e la creatura al creatore: & essendo questa la diuinità
 partecipata da tutte le parti de l'uniuerso non è strano, ma
 giusto, che preceda ad ogni altra cosa di quello et sia quel-
 la che faccia le cose, in che si troua, amabili, & l'altre cono-
 scitine di quelle amati, et desiderose della participatione di
 quelle, e loro, mediāte la diuina bellezza di tutte opifice: la
 quale non solamente precede à l'amore che si troua nelle
 cose create, o sieno corporee, corruttibili, et celesti, ouero in
 corporee, spirituali, et angeliche, ma ancora precede à l'amo-
 re che prouiene da Dio nelle creature: pero che quello non
 è altro che uolere che la bellezza de le creature cresca, &
 s'assomigli alla somma bellezza del loro Creatore: à l'ima-
 gine delquale loro furon create. si che prima in Dio la bel-
 lezza, che l'amore, & l'essere bello et amabile, precede al-
 l'essere amatore. SO: Veggo quello che rispõdi alla mia di-
 mada, & ancora che paia che satisfacci à me, nō fai po' che
 la dignità e tanta eccellentia di questa bellezza io bene
 comprenda, et uegga come sia di tãta importãza, che hab-
 bia ad essere principio di tutte le cose degne, & perfette, co-
 me la fai. Vorrei che dell'essentia di questa bellezza meglio
 mi satiaffi: mi ricordo bene che una uolta me l'hai diffini-
 ta dicendo che la bellezza è gratia, laquale dilettaudo l'a-
 nimo col conoscimēto di quella, il muoue ad amare, ma del
 l'essentia di questa gratia, et del troppo che importa nel crea-
 tore, & in tutto l'uniuerso, mi resta la medesima sete di co-
 noscere, che nella medesima bellezza diffinita. P. H. I. An-

cora mi ricordo hauerti mostrato parte della spirituale essetia della bellezza, però ch'io ti feci conoscere che delli cinque sensi esteriori la bellezza non entra nell'animo humano per li tre loro materiali, cioè ne per il tatto, ne per il gusto, ne per l'odorato: che le temperate qualità, ne gli diletteuoli tacti uenerci, non si chiamano belli: ne manco li dolci sapori, ne ancora li soauì odori, si dicono belli: ma solamente per li due spirituali, cioè parte per l'audito per li belli parlamenti, orationi, ragioni, uersi, belle musiche, et belle et concordanti harmonie: et la maggior parte per gli occhi, nelle belle figure, et belli colori, et proportionate compositioni, et bella luce, et simili: liquali ti denotano quanto sia la bellezza cosa spirituale, et astratta dal corpo. Ancora t'ho mostrato che le maggiori bellezze consistono nelle parti dell'anima, che sono piu eleuate dal corpo: come, prima nell'imaginatiua colle belle fantasie, pensieri, et inuentioni, et piu nella ragione intellettiua separata dalla materia colle belli studi, arti, atti, et habiti uirtuosi, et scientie: et piu perfettamente nella mente astratta, colle prima sapietia humana, laquale è uera imagine della somma bellezza. Si che per questo principiarai a conoscere quanto la bellezza da se è aliena dalla materia, e corporeita, et come a quella spiritualmente è comunicata. SO. Pur comunemente il uolgo nelli corpi principalmente pone la bellezza, come propria di quelli: et bene pare che a loro piu conuenga. et se le cose che non sono corpo si chiamano belle, per che sia a similitudine della bellezza corporea, come si chiamano ancora grandi, come grand'animo, grade ingegno, gran memoria, grand'arte, a similitudine delli corpi: però che nell'incorporei, non hauendo in se quantita ne dimensione, non possono essere ne grandi.

ne piccoli propriamente, se nò à somiglianza de mensiona-
ti corpi: nò meno par che sia la bellezza propria delli cor-
pi: et impropria, & per similitudine, delli incorporei. PHI.
Se ben nel grande accade questo, per essere la grandezza
propria della quantita, & la quantita del corpo: che ragione
hai tu che così sia la bellezza? S O. Oltra l'uso del uocabo-
lo, che s'appropria alli corpi, quella dal uolgo si reputa esse-
re più uera bellezza, et è ancora qualche ragione, che la
bellezza pare che sia la proportion delle parti al tutto, et
la commensuratione del tutto in quelle: & così molti delli
philosophanti l'hàno diffinita: adunque è propria del còmen-
surabile corpo, et del tutto composto delle sue parti: & pre-
suppone quantita in corpo propriamente. & se delle cose
incorporee si dice, è pche à similitudine del corpo hāno par-
ti, delle quali sono còposte proportionalmente per ordine:
come è l'harmonia, concordanza, & l'ordinata oratione,
et però si chiamano belle à similitudine del composto, &
proportionato capo: & così nelle considerationi imaginati-
ue rationali, et mentali l'ordine delle parti al tutto è à simi-
litudine del corpo, che propriamente è còposto di parti cò-
mensurate, che si chiamano belle. si che il proprio della bel-
lezza, come della grandezza, pareria che fusse nel corpo:
che è proprio soggetto dell'a quantita, & còpositione delle
parti. PHI. L'uso di questo uocabolo bello, appresso il uol-
go è secòdo la cognitione che li uolgari hāno della bellez-
za: che conciosia che loro nò possino còprendere altra bel-
lezza, che quella che gli occhi corporei còprendeno, ouero
l'orecchie, si credeno oltra quella nò essere bellezza, se nò
qualche cosa fitta, sognata, o imaginata: ma quelli, gli oc-
chi della mente di cui son chiari, & ueggono molto più ol

tre che li corporei, conoscono molto piu dell'incorporea bellezza di quello che conoscono li carnali della corporea: et conoscono che quella bellezza che si truoua ne i corpi, è bassa, picciola, et supficiala, à rispetto di quella che si truoua nelli incorporei: anzi conoscono che la bellezza corporea è ombra et imagine della spirituale, e partecipata da quella: e nõ è altro che il risplēder che il mōdo spirituale da al mōdo corporeo et ueggono che la bellezza delli corpi non procede dalla corporeita, o materia loro: che se cosi fusse, ogni corpo, et cosa materiale saria bella ad uno medesimo modo: però che la materia, et corporeita è una in tutti i corpi: oueramente delli corpi il maggior saria il piu bello: il quale molte uolte nõ è, però che la bellezza richiede mediocrità nel corpo: il maggior delquale, come il minore, è deforme: ma conoscono che nelli corpi uiene dalla participatione delli incorporei loro superiori: e tãto quãto della participatione loro mancano, tanto sono deformi: in modo che la deformità è il proprio del corpo, et la bellezza è aduētitiā in lui dal suo bonificante spirituale. A' te dunque o Sophia nõ bastino gli occhi corporei, p uedere le cose belle: mirale cō gli incorporati, et conoscerai le uere bellezze che 'l uolgo non puo' conoscere. pche, cosi come li ciechi delli occhi corporei nõ possono cōprendere le belle figure, et colori, cosi li ciechi delli occhi intellettuali nõ possono cōprenderle le chiarissime bellezze spirituali, ne diletтары in quelle: però che nõ diletta la bellezza, se nõ chi conosce lei: et chi nõ gusta quella è priuo di suauissima dilettaçione: che se la bellezza corporea, che è ombra della spirituale, diletta tãto chi la uede, che se l'usurpa, et cōuerτε in se, et gli leua la liberta, et ha uoglia di quella, che fara quella bellezza intelletuale

lucidissima, della quale la corporea è solamente ombra et imagine, à quelli che son degni di uederla? Sia adunque ò Sophia di quelle, che l'ombrosa bellezza nò le ruba, ma quella, che è patrona di quella, suprema in bellezza, et diletatione. SO. Mi basta questo, pche il uolgo nò m'inganni in quello che dice bellezza: ma uorria che mi soluessi la ragione della proportion delle parti al tutto, che fa p loro, & mostra che la bellezza sia propria delli corpi: & impropria, et p similitudine, di quella delli incorporei. PHI. Questa diffinitione di bellezza detta per alcuni delli moderni philosophati nò è gia propria, ne pfecta: che se cosi fusse, nesun corpo semplice nò còposto di diuerse, & proportionate parti si chiameria bello. nò saria adunque il Sole, la Luna, e le Stelle belle, ne la risplendete Venere, ne l'illustre Gioue. SO. Hanno ancora questi la bellezza della figura circolare, che è la piu bella delle figure, laquale è in se tutta, et còtiene parti. PHI. La figura circolare è bene in se bella, ma la bellezza sua nò è la proportion delle parti, l'una all'altra, ne al tutto: pero' che le parti sue sono eguali, et homogenee, nelle quali nò cade proportion alcuna: ne ancor la bellezza della figura circolare è quella che fa il Sole, la Luna, et le Stelle belle: che se cosi fusse, ogni corpo orbicolare haueria la bellezza del Sole: ma la bellezza loro è la lucida, laqual in se nò è figura, ne ha parti proportionate: & cosi il fiammeggiate fuoco, et il fulgète oro, et le lucide & pretiose gemme nò sariano belle: pero' che tutte queste sono semplici, et d'una natura le parti et il tutto, senza diuersita proportionata. ancora secòdo loro, solamete il tutto saria il bello, et nessuna delle parti saria bella, se nò in còparatione al tutto. ancora tu uedrai uno uiso qualche uolta essere bello,

bello, qualche uolta no, effẽdo pur sempre la proportiõe del le parti al tutto una medesima. appare adũque che la bellezza nõ sia nelle proportioni delle parti. et oltre à quello è piu, che, secõdo loro, li uaghi colori nõ sariano belli: ne la luce (che è il piu bello del mōdo corporeo) et quella che gli dà la bellezza, si potria chiamar bella: et così nell' audito, la suaue uoce nõ si diria (come si dice) bella: et se la bellezza della musica uogliono che sia la cõcordantia delle parti, la bellezza intellettuale qual sara? et se dirãno che è l'ordine della ragione, che dirãno della intelligentia delle cose simplici, e della purissima diuinita, che è somma bellezza? si che se bene cõsideri trouerai, che quantunque nelle cose proportionate, et cõcordanti si truoui bellezza, la bellezza è oltre la loro proportionone: onde non solamẽte nelli cõposti proportionati si truoua, ma ancora piu ne i simplici. S O. Adũque l'improportionati potriano essere belli? P H I. Non gia, che l'improportionati sono defettuosì, e cattiuì, et nessuno cattiuo è bello: ma non però la proportionone è essa bellezza: perche di quelli che nõ sono ne proportionati, ne improportiõati, pche nõ sono cõposti, si truouano bellissimi, et piu, che nelli proportionati e cõcordanti sono alcuni non belli, peroche ogni bello e buono nõ è proportionato. et nelle cose cattiuue, si truoua ancora proportionone et concordantia, et si dice appresso gli mercatãti, che'l codicioso, et il trappolare s'accordano presto, et il timore s'accõpagna cõ la crudelita, et la prodigalita con la ruberia; non è adunque ogni bello proportionato, ne ogni proportionato bello, come costoro hãno pẽsato. S O. Che è adũque la bellezza delle cose corporee à chi fa che le figure, e gli corpi bene proportiõati sieno belli, se la bellezza nõ è le proportionone? P H I. Sappi che la ma

teria fòdamēto di tutti gli corpi inferiori è da se deforme, et madre d'ogni deformità in quelli, ma informata in tutte le parti p participatione del mōdo spirituale, si rēde bella; si che le forme radiate in lei dall'intelletto diuino, e dall'anima del mōdo, ouero dal mōdo spirituale, e dal celeste, sono quelle che gli leuano la deformità, e porgono la bellezza. si che la bellezza in questo mōdo inferiore uien dal mōdo spirituale, e celeste; così cōe la bruttezza, e deformità è propria in lui dalla sua deforme, & impfetta materia: di che tutti gli suoi corpi sono fatti. S O. Adūque ogni corpo saria egualmēte bello, pche sono dal mōdo superior essētiālmēte informati. PHI. Ti cōcedo che ogni corpo ha qualche bellezza, laqual gli uie dalla forma che informa la sua materia deforme, ma nō sono belli egualmēte, peroche le forme nō in un modo pfettamēte informano tutti l'inferiori corpi, ne d'una maniera in tutti leuano la deformità della materia, anzi in alcūi leuā poca parte di questa deformità, et in altri piu, et piu gradualmēte, et quāto piu della deformità materiale basta a leuare la forma, tātō rēde il corpo piu bello et quāto meno, mē bello, e piu deforme. e questa differenza nō è solamēte nella diuersa specie delli corpi del mōdo inferiore, ma ancor nelli diuersi indiuidui d'una specie; pche un huomo è piu bello dell'altro, et un cauallō piu bello dell'altro, pche la forma essentiale sua meglio ha dominato la materia, onde piu ha possuto leuare della deformità di quella, e rēderlo bello. S O. E dōde uiene che li proportionati corpi ne paiono belli? PHI. poche la forma che meglio informa la materia, fa le parti del corpo fra se stesse col tutto proportionate, et ordinate intellettualmēte, e bē disposte alle sue proprie operationi e fini, uinificādo il tutto, e le par

ti, ò sieno diuerse, ò simili, cioè homogēie, ò terrogēie nella meglio forma ch'è possibile, pche il tutto sia pfectamēte informato et un, e così si fa bello, e quādo la materia è inobediēte nō puo così unire, et ordinare le parti intellettualmēte nel tutto, e resta mē bello, e deforme, p la disobediētia della deforme materia, alla informāte, et belleggiante forma.

SO. Mi piace conoscere qual sia la bellezza ne i corpi inferiori, e chi la fa, e dōde uiene: ma mi resta un dubbio, parte delli dubbij tuoi, cōtra quelli che dicono la bellezza essere proportion: peroche i uaghi colori sono belli, e nō sono uniti di forma, et così la luce è bellissima, e nō ha parti informate, et unite nel tutto, et ancora il Sole la Luna, e le stelle, se bē sono corpi nō hanno materia di forme, ne forma, che l'informi. Perche adūque sono belli? et oltre acciò la musica, harmonia, la soaue uoce et l'elegāti orationi, gli resonāti uersi nō hāno già materia deforme, ne forma, che gli informi, et pur sono belli, et finalmēte le cose belle della imaginatione, et ragione, et della mēte humana, che hai detto, nō hāno già compositione di materia, ne forma, et pur sono gli più belli del mōdo inferiore. PHI. Bene hai domandato, et già io ero p dichiararti la bellezza di questi, se bene tu nō mi haueffi domādato. nel mōdo inferior tutte le bellezze sono delle forme, come t'ho detto, le quali quādo bene cōvinceno la materia deforme, et dominano la rozza corporeità, fāno gli corpi belli, et loro in se è giusto che siano più belli, ouero bellezza, poi che bastāo à fare del brutto bello, che se nō fussēo belli, ò sariano brutti, ò neutrali, cioè ne belline brutti, et se sono brutti cōe fā belli p sua essētia? che un cōtrario essentialmente nō puo operare il contrario di lui, ma più presto simile: se neutrali, pche fanno più presto

belli che brutti? et ciò in tutti loro segue sempre. Necessario è adunque cōcedere che le forme sieno piu che gli informati da quelle. gli colori adunque sono belli, pche sono forme, et se p loro gli corpi ben coloriti si fāno belli, tanto piu essi medesimi debbono essere belli, ò bellezza, e molto piu la propria luce, che ogni colore, et colorato fa belli, et è propria mēte forma nelli corpi astratti, et immista cō la corporētia, come gia hai inteso, et se la luce si legge madre delle uaghe bellezze del mōdo inferiore, è giusto che sia bellissima. il Sole, la Luna, le stelle, per la luce loro sono belli, laquale in tutte ha ragione di forma, e loro stessi (secōdo dice Themistio) si possono chiamare forme, piu presto che corpi informati. et essēdo il Sole padre della bella luce, è giusto che sia capo della bellezza corporea: et dipoi gli altri corpi celesti lucidi, che prima da lui partecipano sempre la luce, et dipoi fa ancora belli tutti li corpi inferiori lucidi e coloriti: e massimamente il fuoco fiammeggiante, p essere piu formale, e māco corporeo p la sua sottilita et leggierezza, et pche piu partecipa la luce solare: et appare la formalita sua in ciò, che da nessuno altro elemento cōtrario si lascia uiolare, ne alterare, se del tutto nō si corrompe; perocche nessuno altro elemēto il puo infrigidare, ne humettare, ne indurre in lui qualita contraria alla sua propria natura, mētre che è fuoco, come fa egli ne gli altri elemēti: che esso scalda l'acqua, et la terra, et disicca l'aere, cōtra loro proprie nature. et uniuersalmēte la luce in tutto il mondo inferiore è forma, laquale leua la bruttezza della tenebrosita della materia de forme: e pcio quelli corpi che piu la partecipā, rēde piu belli. ond' ella è giusto che sia bellezza uera, et il Sol dal quale dipēde è fōtana della bellezza, e le stelle e la Luna sono

suoi primi condotti, e gli piu degni participi. l'harmonia è bella, pero che è forma spirituale ordinatiua, et unitiua del le molte & diuerse uoci, in unita, & pfecta cōsonanza, per modo intellettuale, e le soauì uoci son forma del tutto e partecipano la sua bellezza. la bellezza de l'oratiōe uiene dalla bellezza spirituale ordinatiua, & unitiua di molte, & diuerse parole materiali in unione perfetta intellettuale: in qualche parte di harmoniaca bellezza; si che cō ragione si puo dir piu bella che l'altre cose corporee, e cosi gli uersi, nelli quali è la bellezza intellettuale, hanno piu della bellezza harmonica risonante. Le bellezze de la cognitione, & de la ragione, e dela mēte humana, manifestamēte precedono ogni bellezza corporea, pò che queste son uere formali, e spirituali, & ordinano, & uniscono li molti & diuersi concetti de l'anima sensibili, & rationali, & ancora porgeno, & partecipano bellezza dottrinale ne le mēti disposte di receuer bellezza: et ancora è bellezza artificiale in tutti li corpi che p artificio sono fatti belli. si che la bellezza in tutto il mōdo inferiore procede dal mōdo spirituale ne le forme, et mediāte le forme nelli corpi, lequal forme ouero bellezze formali, sempre sono astratte da la materia pò che nō hāno cōpagnia di materia deforme che impedisca mai la sua bellezza, & pò le uirtu e sapiētie sono sempre belle: ma li corpi informati qualche uolta belli, e qualche uolta nò, secōdo si truoua la materia obediēte, ò resiste alla bellezza formale. S O . Intēdo a' che modo tutta la bellezza naturale del mōdo corporeo deriua da la forma ò forme, che informano li corpi ne la materia di quello: ma mi resta ad intēdere la bellezza delle cose artificiali donde dipēde, poiche nō uiene dalla spirituale, ouero celeste origi

ne delle forme naturali, ne è del numero e natura di quelle. PHI. Così cōe la bellezza de le cose naturali deriva da le forme naturali essenziali, ouero accidentali, così la bellezza de le cose artificiate deriva da le forme artificiali; onde la diffinitioe de l'una, et de l'altra bellezza è una medesima distribuita à tutte due. SO. Et qual saria la loro diffinitioe? PHI. Gratia formale, che diletta, e muoue chi la cōprende ad amare, et questa gratia formale così cōe ne li belli naturali è di forma naturale, così ne li belli artificati è di forma artificiale. e p conoscere che la bellezza de i corpi artificati uiene da la forma de l'artificio, imagina due pezzi di legno eguali, e che ne l'uno s'intagli una bellissima Venere, e ne l'altro nò, conoscerai che la bellezza di Venere nò uiene dal legno, pche l'altro pari legno nò è già bello; si che resta che la forma, o figura artificata è la sua bellezza, e q̃l la che la fa bella: e così, cōe le forme naturali de i corpi derivano da in corporea, e spirital origine, laqual è l'anima del mōdo, et oltre à quella dal primo, e diuino intelletto ne li quali due prima tutte le forme esistēo cō maggior essētia, pfettioe, e bellezza, che ne li diuisi corpi; così le forme artificiali derivano da la mēte dell'artefice humano ne laqual prima esistono cō maggior pfettione e bellezza, che nel corpo bellamēte artificato: e così come leuādo p cōsideratione del bello artificato la corporētia, nò resta altro che l'idea, laquale è in mēte de l'artefice, così leuādo la materia de li naturali, restano solamēte le forme ideali presistēti ne l'intelletto primo, e da lui ne l'anima del mōdo. Ben conoscerai o sophia quāto piu bella debbe esser l'idea de l'artificio unita ne la mēte de l'artefice, che quādo si truoua nel corpo distribuita, e smēbrata; pò che ogni bellezza, e pfettioe la unioe

accreſce, e la diuiſiõe la ſminuiſce, et le parti de la bellezza de la ſtatua di Venere nel legno ſon diuiſe ciaſcuna per ſe, onde fanno lèta, e debile la ſua bellezza in riſpetto di quella che è ne l'anima de l'arteſice; pò che in lei còſiſte l'idea de l'arte cò tutte le ſue parti còplicate inſieme, in modo che l'una fauoriſce l'altra, e la fa creſcere in bellezza, e la bellezza di tutti inſieme ſta in ogn'una, e quella di ciaſcuna in tutte ſenza alcuna diuiſione, ò diſcrepàtia, di maniera, che chi uedeſſe l'una, e l'altra, conoſceria che ſenza compa- ratione è piu bella l'arte, che l'artificiato: cõe quella che è cauſa de l'arteſciata bellezza, laquale ne la còpagnia de li corpi pde de la ſua pſettione tãto quanto i corpi guadagna no in quella. pò che quãto piu il rozo corpo è brutto è tirato da la forma tãto l'artificiato rēde piu bello, e quãto piu la forma è tirata, et impedita dal corpo, tãto mē bello reſta il còpoſto artificiato. Reſta adunque che la forma ſenza corpo è belliffima, ſi cõe il corpo ſenza la forma è bruttiſſimo. e cõe le coſe artificiali ſon le neutrali, che quelle forme che i corpi naturali fan belli, che nella mēte del ſommo arteſice, & uero architetto- re del mōdo cioè nell'intelletto diuino, ſi truouano molto piu belle. pò ch'iuì ſon tutte inſieme aſtratte da materia, da mutatione, ò alteratione, et da ogni diuiſione, et moltitudine, e la bellezza di tutte inſieme fa bella ogn'una d'eſſe, e la bellezza di ciaſcuna ſi truoua in tutte. Si trouando poi tutte le forme nell'anime del mōdo, ch'è il ſecondo arteſice di quello, non gia in quel grado di bellezza che è nel primo intelletto architetto- re; però che ne l'anima nan ſono in quella pura unione, ma cò qual che moltitudine, o diuerſita ordinata, però ch'eſſa è in mezo fra il primo opifice, e le coſe artificioſe. ma ſono iui

DIALOGO III.

in molto maggior grado di bellezza che in esse cose naturali; però che inui si trouano spiritualmente tutte in unione ordinata, astratte da materia da alteratione, e moto, et da lei emanano tutte l'anime, e forme naturali nel modo inferiore diuise in diuersi corpi di quello, sottoposte tutte à l'alteratione e moto, cò la successiua generatione, e corruttione eccetto solo l'anima humana rationale, che' è libera di corruttione, alteratione, e moto corporeo, pur cò qualche moto discorsiuo, et recettione della specie, in modo spirituale; pò ch'ella nò è mista col corpo, come l'altre anime, et forme naturali, delle quali pure (come habbiamo detto dell'arteficiali) quelle che meno sono miste col corpo, son piu belle in se, & redono li suoi corpi piu belli, e quelle c'hàno piu mescolanza cò la corporètia sono mē belle in se, e redono li suoi corpi deformi. & il còtrario è nelli corpi naturali, che il piu eleuato dalla forma, et il piu sottoposto à lei è il piu bello: & quando che resiste alla sua forma, & la retira à lei, è il piu brutto. Tu ò Sophia potrai conoscer p questo discorso come la bellezza delli corpi inferiori naturali, & artificiali non è altro che la gratia che ha ogn'un di loro dalla sua propria forma substantial: sia ò accidentale, ouero di sua forma artificiale: e conoscerai che le forme in se all'un mò, & all'altro son piu belle, che l'informate da quelle, nel loro essere spirituale, e sono molto piu eccellenti in bellezza, che nel suo essere corporale s'apprenda con gli occhi corporei, e parte per l'orecchie: & la spirituale no, perche s'apprende per gli occhi dell'anima, ò dell'intelletto proportionati à lei, & degni di uederla. S O . A' che modo gli occhi dell'anima nostra, & l'intelletto è si proportionato alle bellezze spirituali? PHI . Però che l'anima nostra rationale per

essere imagine dell'anima del mondo è figurata nascosamente di tutte le forme esistenti in essa anima mondana: & pero' con discorso rationale, come simile, distintamente le conosce, & gusta la sua bellezza, & l'ama. & il puro intelletto che riluce in noi, e similmente imagine dell'intelletto puro diuino dissegnato dell'unita di tutte le Idee: il quale in fine de nostri discorsi rationali ne mostra l'essentie ideali in intuitiva, unica, et astrattissima cognitione quando il merita nostra bene habituada ragione. Si che noi con gli occhi dell'intelletto possiamo uedere in uno intuito la somma bellezza del primo intelletto, & idee diuine. et uedendola ne diletta, e noi l'amiamo; & cō gli occhi dell'anima nostra rationale cō ordinato discorso possiamo uedere la bellezza dell'anima del mōdo, et in lei tutte l'ordinate forme: laquale ancora grādemēte ne diletta, & moue ad amare. Sono ancora proportionate à queste due bellezze spirituali del primo intelletto, & dell'anima del mōdo le due bellezze corporee, quella che s'acquista p il uedere, et quella che s'acquista p l'audito, come loro simulacri, et imagini. Quella del uiso è imagine della bellezza intellettuale, pō che tutta consiste in luce, & p la luce s'apprende. & gia tu sai che il Sole, et la luce sua è imagine del primo intelletto: onde così come il primo intelletto illumina con la sua bellezza gli occhi del nostro intelletto, & gli ēpie di bellezza così il Sole imagine di quello, cō la sua luce, ch'è splendore di esso intelletto, fatto forma & essentia di esso Sole, illumina in nostri occhi, & li fa comprendere tutte le lucide bellezze corporee: et quella che s'acquista p l'audito è imagine della bellezza dell'anima del mondo: pero che consiste in cōcordantia, harmonia, & ordine. così come esistono le forme

DIALOGO III.

in quella inordinata unione. Et così come l'ordine delle forme ch'è ne l'anima del módo, abbellisce l'anima nostra, e da quella si cõprende, così l'ordinatione delle uoci in harmonico canto, in sententiosa oratione, ò in uerso, si comprende dal nostro audito, Et mediãte quelle diletta la nostra anima p l'harmonia, Et cõcordia di che lei è figurata da l'anima del módo. SO. Ho conosciuto come le bellezze corporee, così le uisioni come gli auditi, sono imagini, et simulacri delle bellezze spirituali del primo intelletto, Et anima del módo: Et che si come gli occhi, et gli orecchi sono quelli che cõprendono le due bellezze corporee, così la nostra anima rationale, Et mēte intellettua, sono quelle che appredono ambe le bellezze spirituali. Ma mi resta un dubbio, ch'io ueggo che la nostra anima, Et mente intellettua, sono quelle che p uia de gli occhi, Et orecchi conoscono, Et giudicano le bellezze corporee, Et si diletmano in quelle, Et l'amano: Et che gli occhi; Et orecchi proprij nõ pare che sieno altro che cõdotti, Et uie delle bellezze corporee à l'anima, Et intelletto nostro. Parrebbe adũque che loro uersassin piu presto, Et propriamēte circa le bellezze corporali, che circa le spirituali, come hai detto. PH I. Nõ è dubbio che l'anima è quella che conosce, giudica, Et sente tutte le bellezze corporee, Et si diletta in quelle, Et l'ama, Et nõ gli occhi, ne gli orecchi, se bene le portano: però che se fussino questi li conoscitori, et amatori de la bellezza, seguiria che ogn'uno egualmēte conosceria le bellezze delle cose corporee, et egualmente si diletteria di quelle, Et l'amaria: pche tutti hanno occhi, et orecchie. pche tu uedrai molte cose belle che da molti chiari occhi nõ sono conosciute, ne porgeno à quelli che le ueggono dilettaçiõne amore, e quãti huomini di buono

audito uedrai, che nõ gustano la musica, ne pare loro bella, nel amano: & altri à cui li belli uersi, & orationi paiono inutili. Pare adũque che il conoscimẽto delle bellezze corporee, et la diletatione, & amore di quelle nõ cõsista ne gli occhi, & orecchi, dõde passano, ma nell' anima doue uãno. SO. Ancora che in questo tu fauorisci il mio dubbio, & interrõpero' la risposta, fin che mi dica la ragione, pche tutte l'anime egualmẽte nõ hãno cognitione, diletatione, & amore del bello, poi che tutti gli occhi, & orecchi il porgeno à quelle? PHI. La risposta di questa uedrai insieme cõ la solutione del tuo dubbio, se mi lascerai dire. Tu sai che le bellezze corporee sono gratie formali: & gia t'ho detto che tutte le forme astratte in ordine unitiuo si truouano spiritalmẽte ne l'anima del mōdo, dell'aquale è imagine l'anima nostra rationale, pò che l'essentia sua è una figuratione latente di tutte quelle spirituali forme, & impressione fatta in lei dall'anima del mōdo sua effẽplare origine. Questa latẽte figuratione è quella che Aristotele chiama potentia, & preparatione uniuersale ne l'intelletto, possibile à riceuere, et intendere tutte le forme & essentie: però che se nõ fussero in lei tutte in modo potẽtiale ouero latẽte, non potria riceuerle, & intenderle ogn'una di loro in atto, e perpresistentia. Dice Platone che'l nostro discorso & intendere è reminiscentia delle cose antefisienti nell'anima, in modo d'obliuione: che è la medesima potentia di Aristotele, & il modo latente, ch'io ti dico. Adunque conoscerai che tutte le forme, e specie non saltano dalli corpi nell'anima nostra. perche migrare d'un soggetto nel' altro, è impossibile. pero representati per li sensi, fanno rilucere quelle medesime forme, & essentie che innãzi erano lucenti nell'anima

DIALOGO III.

nostra. Questa rilucentia Aristotele la chiama atto d'intendere, e Platone ricordo: ma l'intentiōe loro è una, in diversi modi di dire. È adunque la nostra anima piena delle bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essentia, e se sono ascoste in lei, non uiene la latentia per parte sua nell'intelletto, che la fa essenziale, ma da parte della cognitione, et unione che ha col corpo et materia humana: che se bene nō è mista cō quella, solamēte l'unione, e colligatione mista, che ha cō lui, fa che l'essentia sua, nella quale è l'ordinatio ne delle bellezze formali, uiene ombrata, et oscura: in modo che bisogna la representatiōe delle bellezze diffuse negli corpi, p̄ dilucidare quelle latenti nell'anime. Ma essendo questa latetia, et tenebrosita molto diuersa nell'anime dell'indiuidui humani, secōdo la diuersita dell'ubbediēze de corpi, e materie loro alle sue anime, interuiene che l'anima d'uno conosce facilmente le bellezze, et quella d'un'altro cō piu difficulta, et quella di qualche altro à nissun modo le può conoscere, p̄ la rozezza della sua materia, laquale nō lascia lucidare la tenebrosita ch' à lei causa nell'anima. et p̄ uedrai che uno huomo le conoscerà prōtamente, et da se stesso: et l'altro harà bisogno di eruditione: et l'altro nō riesce mai erudito. Ancora uedrai una anima conoscere facilmente alcune bellezze, et altre bellezze cō difficulta: p̄ che la materia sua è piu proportionata, et simile ad alcuni corpi, et cose belle, che all'altre: onde la latetia, et ombria delle bellezze nell'animo suo nō è eguale in tutti: p̄l che parte di quelle facilmente conosce l'anima p̄ representatione de suoi sensi, et parte no: et in questo si truouano tātī modi di diuersita nelli huomini, che sono incōp̄resibili. Potrai adunque conoscere che tutte le bellezze dell'anima nostra natu

rali indutte dalli corpi, son quelle formali bellezze che l'anima del módo ha prese dall' intelletto, e distribuite p li corpi módai: et quelle proprie bellezze dellequali essa ad imagine, et similitudine sua figurò, et ne informò la nostra anima rationale. Facilmēte adūque potremo dalla cognitione delle bellezze corporee uenire nella cognitione della bellezza della nostra propria intellettiua, et della bellezza dell'anima del módo: et da quella, mediante la nostra pura mēte intellettuale, della somma bellezza del primo intelletto diuino: come della cognitione dell' imagine alla cognitione delli essemplari, delli quali sono imagini. Sono adūque le bellezze corporee nel nostro intelletto spiritali: et cōe tali si conoscono da lui. et però t' ho detto che gli occhi dell'anima nostra ratiōale, et mēte intellettuale conoscono le bellezze spiritali, ma la rationale conosce le bellezze de le forme che sono ne l'anima del módo, mediāte il discorso che fa de le bellezze corporee módane imagini, et causate da quelle. Ma la pura mēte conosce direttamēte in un inuītō l' unica bellezza de le cose ne le idee del primo intelletto: che è la finale beatitudine humana. et conoscerai che quelle anime che difficilmēte conoscono le bellezze corporee, cioè la spiritalita che è in quelle, et cō difficultà le possono estrarre dalla bruttezza materiale, et deformita corporea, sono ancor difficili nel conoscere le bellezze spiritali di essa anima, cioè le uirtu, sciētie, et sapiētie. et così cōe, nō estāte che ogn' uno che ha occhi uegga le bellezze corporee, nō pò ciascuno le conosce p belle, ne si diletta in quelle, ma solamēte gli amatori l' uno più de l' altro, secondo ha più de l' amatorio: così, se bē tutte l' anime conoscono le bellezze spiritali, nō tutte le reputano belle ad un modo, ne

à tutte la loro fruitione diletta, ma solamente à l'anime
 amatorie, et ad una piu che ad un'altra, secondo che è piu
 cónaturata del spirital amore. SO. Intèdo à che modo l'ai-
 ma nostra cónosce spiritalmète le bellezze, prima le cor-
 poree, et dipoi p quelle l'incorporee: le quali presisteno nel
 primo intelletto, et nell'anima del módo, in modo chiarissi-
 mo, et risplèdente, nella nostra anima rationale ombrosa, et
 latète: et intèdo che, cosi come quelli che piu pfectamète co-
 noscono le bellezze l'amano, et gli altri no; cosi quelli che
 piu conoscono dell'incorporee, sono ardèti amatori di quel-
 le, et gli altri no. et m'hai ancora detto che quelli che cono-
 scono benel'incorporee bellezze, et l'appredono cō facilità,
 sono quelli che meglio, et piu prontamète conoscono le bel-
 lezze incorporee dell'intelletto, et anima superiore. Cōtra
 che mi occorre un nō piccolo dubbio, pò che se l'amor della
 bellezza si causa dalla perfetta cognitione di quella, segue
 che cosi come quelli che bene conoscono le bellezze corpo-
 ree, son quelli che bene conoscono l'incorporee, cosi quelli
 che intēsamète amano le bellezze corporee, sono li primi
 amatori delle bellezze incorporee intellettuali, cōe è la sa-
 piètia, et la uirtu, di che il cōtrario è manifesto: che quelli
 che molto amano le bellezze corporee sō nudi della cogni-
 tione, et amore delle bellezze intellettuali, et quasi ciechi
 in quelle: et cosi quelli che ardètissimamète amao le bellez-
 ze intellettuali si gliono sprezzare le corporee, abbādonar
 le, odiare, et fuggire da quelle. PHI. Mi piace intèdere il tuo
 dubbio, pche la solutione di quello ti mostrara à che modo
 le bellezze corporee si debbino conoscere, et amar, et à che
 modo si debbino fuggire, et odiare: et qual è la perfetta
 cognitione, et amor di quelle: et quale è il falso, sophisti-

co, et apparète. Tu hai inteso che l'anima è mezo fra l'intelletto, et il corpo, nõ solamète dico l'anima del mōdo, ma ancora la nostra simulacro di quella. ha adūque la nostra anima due faccie, come t'ho detto della Luna uerso il Sole, et la terra, l'una faccia uerso l'intelletto suo superiore, l'altra uerso il corpo inferiore allei. La prima faccia uerso l'intelletto, è la cagione intellettiua, cō laquale discorre cō uniuersale, et spirituale cognitione estraendo le forme, et essentie intellectuali dalli particolari et sensibilibi corpi, cōuertendo sempre il mondo corporeo nell'intellettuale. La secōda faccia che è uerso il corpo, è il senso, che è cognitione particolare delle cose corporee aggiunta, et mista la materialita delle cose corporee conosciute. Queste due faccie hāno cōtrarij, ouero oppositi moti: e così come l'anima nostra con la prima faccia, ouero cognitione rationale, fa del corporeo incorporeo, così della secōda faccia, ouer cognitione sensibile accostādosì essa alli sensati corpi, et mescolādosì seco, contrahè l'incorporeo al corporeo. Le bellezze corporee si conoscono dall'anima nostra in questi due modi di cognitione, cō l'una e l'altra faccia, cioè sensitiuamète, et corporalmentè, ò rationalmentè, et intellettiuamète: e secōdo ogn'una di queste due cognitioni delle bellezze corporee si causa nell'anima l'amor di quelle: cioè per la cognitione sensibile, amor sensuale, et per la cognitione rationale, amor spirituale. sono molti che la faccia dell'anima uerso li corpi hāno luminosa, et l'altra uerso l'intelletto oscura: e ciò uiene per effere l'anima loro sommersa et molto aderente al corpo, et il corpo inobbediète, e poco uinto dall'anima. Questi tutta la cognitione che hāno delle bellezze corporee, et sensibili, e così tutto l'amor che hāno a quelle è puro sensi

bile, et le bellezze spiritali nō conoscono, ne amano, ne si dilettano in quelle, ne le stimano degne d'essere amate, et questi tali sono de gli huomini gli infeliciissimi, e poco differēti da gli animali bruti, et quel che hanno di piu, e' lasciuia, e libidine, cōcupiscētia, et cupidita, et auaritia, et altre passioni, e tribulationi, che fāno gli huomini nō solamente uili, et indegni, ma ancora laboriosi, et insatiabili, e sempre turbati, et inquieti cō nessuna satisfattione, et cōtentezza, però che l'impfettione di tali desiderij, et dilettationi glileua ogni fine satisfattorio, et ogni tranquilla cōtentezza, se cōdo la natura dell'inquieta materia, madre delle bellezze sensibili. Sono altri che piu ueramente si possono chiamare huomini, che la faccia dell'anima, che e' uerso l'intelletto, e' nō mē luminosa che quella che e' uerso il corpo. et alcuni nelli quali e' molto piu lucida: questi dirizzāo la cognitione sēsibile alla rationale, cōe proprio fine, et tātō reputano le bellezze sēsibili cō l'inferior faccia, quāto si caua da quelle le rationali bellezze cō la supiore, che e' la uera bellezza, secōdo t'ho detto. e se bene adheriscono l'anima spirituale cō la faccia inferior alli corpi, p hauer della loro bellezza cognitione sensibile, di cōtinente di cōtrario moto eleuano le specie sēsibili cō la faccia superiore rationale, cauādo da quelle le forme e specie intelligibili: riconoscēdo esser quella la uera loro cognitione della bellezza, et lasciādo il corporeo del sensibile, come brutto e scorza dell'incorporeo ouero ombra, ò imagine sua: e nel modo che dirizzāo l'una cognitiōe all'altra, cosi dirizzano l'un amor all'altro, cioè il sēsibile all'intelligibile: che tātō amano le bellezze sēsibili, quāto le cognitiōi loro inducono à conoscer, et amare le spiritali insensibili: lequali cōe uere bellezze solamēte.

amano,

amano, et nella fruitione di quelle si diletmano, et nel resto della corporètia, et sensualita nõ solamente nõ hãno amore, ne dilettatione in quella, ma l'odiano cõe brutta materiale; et fuggono da quella, come da contrario nociuo. pche la mescolãza delle cose corporee impedisce la felicità dell'anima nostra, priuandola cõ la luce sensuale della faccia inferiore, della luce intellettuale in la faccia superiore, che è la sua propria beatitudine, & così come l'oro quãdo ha la lega, et mescolãza delli rozi metalli, et parte terrestre, non puo esser bello, pfecto, ne puro, pche la bõta sua cõsiste in esser purificato d'ogni lega, et netto d'ogni roza mescolanza: così l'anima mista dell'amor delle bellezze sensuali nõ puo esser bella, ne pura, ne uenire in sua beatitudine, se nõ quãdo sarà purificata, et netta dell'incitationi alle bellezze sensuali: et allhora uiene a posseder la sua propria luce intellettiua senza impedimẽto alcuno, laquale è la felicità. T'inganni adũque ò Sophia di quale è la maggiore cognitione delle bellezze sensuali, tu credi che sia in quello che le conosce in modo sensitiuo materiale, non estrahendo da quelle le bellezze spiritali, et erri: che questa è imperfetta cognitione delle bellezze corporee; pche chi fa dell'accessorio principale nõ bẽ conosce, et chi lascia la luce p l'ombra, nõ bene uede, et chi lascia d'amare la forma originale per amar il suo simulacro, ò imagine, se stesso odia. imperoche la pfecta cognitione de le bellezze corporee, è in conoscere di modo, che facilmete si possino estraher da quelle le bellezze incorporee et allhora la faccia inferior de l'anima nostra, che è uerso il corpo, ha il cõueniẽte lume, quãdo serue al lume della faccia supior intellettiua, et è accessoria, et inferiore, uehiculo di quella, et se gli cede, è imperfetta l'una et

l'altra, et resta l'anima improporzionata et infelice. Adunque l'amore de le bellezze inferiori allhora è cōueniēte et buono, quādo è solamēte p distillare da quelle le bellezze spiritali, che sono le uere amabili, et l'amore è principal-
 mēte in quelle, e ne le cose corporee accessorie p loro. che co-
 si cōe gli occhiali tāto sono buoni, belli, et amati, quanto la
 chiarezza lor è proporzionata alla uista, e gli occhi, et serue
 no bene quelli ne la representatione de le specie uisive, &
 essēdo piu chiari, et improporzionati sono tristi, e nō solamē-
 te inutili, ma nociui, et impediēti della uista: cosī tāto è la
 cognitione delle bellezze sensitue buona e causatrice d'a-
 more, et diletto, quāto si dirizza alla cognitiōe delle bellez-
 ze intellettuali, et induce l'amor e frutiōe di quelle: e quā-
 do è improporzionata, e nō dirizzata in questo, è nociua, et
 impediēte delle bellezze del lume intellettuale, in che cōsi-
 ste il fine humano. Auuertisci adūque ò Sophia che nō t'in-
 fanghi ne l'amor, et diletatione de le bellezze sensuali, ti-
 rādo l'anima tua dal suo bello principio intellettuale, p sō-
 mergerla nel pelago del deforme corpo, e brutta materia.
 Nō t'interuēga quel de la fauola di quello, che uidde belle
 forme scolpite in acqua brutta, che uolse le spalle all'origi-
 nali, et seguito l'ombrese imagini, & si buttò, et annegò
 fra lor nelle turbide acque. SO. Mi piace la tua dottrina in
 q̃sto, et desidero imitarla, e conosco quāto fallo puo cadere
 nella cognitione, et amor delle bellezze corporee, et il grā-
 risco che in q̃lle si corre, et distintamēte ueggo che le bellez-
 ze corporali in quāto sono bellezze, nō sono corporali, ma
 la sola participatiōe che li corporali hāno cō l'incorporali,
 ouero il lustrore che li spiritali infodeno nelli corpi inferio-
 ri, le bellezze de quali sō ueramēte ombre, e imagini delle

bellezze incorporee intellettuali, et che'l bene dell'anima nostra è ascēdere dalle bellezze corporali nelle spirituali, e conoscere p' l' inferiori sensibili, le superiori bellezze intellettuali, ma cō tutto questo, mi resta desiderio di sapere che cosa è questa bellezza spirituale, che fa ogn'un dell'incorporei bello, et ancora si cōmunica alli corpi, e nō solamēte alli celesti i grā modo, ma ancora à gli inferiori, e corruttibili, secōdo più e mēco si partecipa, et più che à tutti, all'huomo, e principalmentē alla sua anima rationale, et mēte intellettuale. Che cosa è adūque questa bellezza che così si sparge p' tutto l'uniuerso, et in ciascuna delle sue parti? e p' lei tutti li belli, e ciascun di loro è fatto bello? che se bene m'hai dichiarato che la bellezza è gratia formale, la cui cognitione ne muoue ad amare, questa è solamēte la bellezza delli corpi formati, et delle loro forme; ma come questa sia ombra et imagine dell'incorporea, uorrei sapere precisamente, e che cosa è questa bellezza incorporea, dalla quale la corporea dipende, e pche quādo sapro questo, conoscerò quel che è uera bellezza, che p' tutti si distribuisce, et non harò bisogno di particolare cognitione, e diffinitione della bellezza corporea, la quale m'hai dato; pò che la diffinitione della corporea, nō è la diffinitione di sua bellezza, ma di lei in corpo, e nō so' q' che la medesima bellezza sia in se stessa, fuor delli corpi: laqual cosa principalmentē desidero sapere. Pregoti cō l'altre cose ancor q'sta ne uogli mostrare. PHI. Così cōe nelli belli artificia: i, secōdo già hai inteso, la bellezza nō è altro che l'arte de l'artefice partecipata diffusamente i essi corpi artificia, e nelle lor parti; onde la uera e prima bellezza artificiale è essa sciētifica arte presistēte nella mēte dell'artefice, dalla quale le bellezze dell'artificia cor

DIALOGO III.

pi depēdono, cōe da lor prima Idea à tutti cōmūicata: così la bellezza di tutti gli corpi naturali, nō è altra, che il splēdor di lor Idee; onde esse Idee sō le uere bellezze, p le quali tutti li corpi sono belli. S O. Tu mi dichiari la cosa p q̃llo che non è meno occulto che lei. Mi dici che le uere bellezze sono le Idee, et à me nō è mē bisogno dichiararmi che cosa è Idea, di q̃llo che sia bellezza: massimamēte che l'esser delle Idee, come tu sai, è molto piu ascoso da noi, che l'esser d'essa bellezza. Vuoi adūque dichiarare il piu mǎifesto cō l'ascoso: e tãto piu che oltra che è piu occulto l'esser della Idea, che quello della bellezza, è anco molto piu dubbioso et incerto, pò che tutti cōcedono esser una uera bellezza, dalla quale tutte l'altre depēdono, et molti delli philosophi sapiētissimi negano l'esser delle Idee Platonice, come è Aristotele e tutti li suoi seguaci Peripatetici. Come uuoì adūque dichiararmi il certo p il dubbioso, et il piu manifesto p l'occulto? PHI. Le Idee nō sono altro che le notitte dell'uniuerso creato cō tutte le sue parti presistenti nell'intelletto del sommo opifice, et creatore del mōdo: l'esser delle quali nissuno de li soggetti de la ragione il puo negare. S O. Dimmi pur la ragione, p che nō si puo negare. PHI. Però che se'l mōdo nō è prodotto d' caso, come si mostra p l'ordine del tutto, e de le parti, bisogna che sia prodotto da mēte, ò intelletto sapiēte, il quale il produce in quello pfettissimo ordine, e con rispondente proportionē, che tu, et ogni sapiēte discerni in quello. Il quale nō solamēte è mirabilissimo nel tutto, ma ne le piu minime de le parti sue ad ogni sapiēte che'l cōsidera, è in grā de ammiratiōe, et nell'ordine, et correspondētia d' ogn'una de le minime parti di quello uede la somma perfettione della mēte dell'opifice del mōdo, e l'infinita sapiētia del creatore

di quello. SO. Questo non negarei già, ne credo si possa negare, però che in me stessa, & in ciascun delli miei membri ueggo il grã sapere del creatore delle cose: ilqual trappassa la mia apprensione, & d'ogni huomo sapiente. PHI. Conosci bene massimamēte se uedessi la anatomia del corpo humano, & d'ogn'una delle sue parti, cō quāta sottilità d'arte e sapiētia è cōposto e formato, che in ciascuno di quelli ti presentenia l'immēsa sapiētia, prouidentia, & cura di Dio nostro creatore, come dice Iob, di mia carne ueggio Dio. SO. Vegnamo oltra alle Idee. PHI. Se la sapientia, & arte del sommo opifice ha fatto l'uniuerso cō tutte le sue parti, & parti delle parti in modo p̄fettissimo, concordāza, & ordine, bisogna che tutte le notitie delle cose si sauiamēte fatte presistino in ogni p̄fettione nella mēte di esso opifice del mōdo; cōsi cōe le notitie de l'arti de le cose artificiate bisogna che presistino ne la mente del loro, artifice et architettore altramēte nō sariano artificiate, ma solamēte à caso fatte. Queste notitie de l'uniuerso, & de le sue parti che presisteno ne l'intelletto diuino, sono quelle che chiamiamo Idee, cioè prenotitie diuine delle cose prodotte. Hai adūque inteso quel che sono l'Idee, & come ueramēte sono. SO. l'intendo euidētēmēte: ma dimmi come possono Aristotele, et gli altri Peripatetici negarle. PHI. Largo discorso saria bisogno à dirti in che cōsiste la discrepātia d'Aristotele da Platōe suo maestro in questo delle Idee, & la ragione di ciascuna delle parti, & quali sieno quelle che piu cōuinceno. Hora nō te le dirò già p̄che saria uscire troppo del nostro proposito, & fare prolissa questa nostra confabulatione; ti dico solamēte p̄satisfattiōe tua, che cio che ti habbiamo detto delle Idee nō nega, ne puo negare Aristotele, se bene non le chiama Idee;

però che egli pone che ne la mète diuina presista il Nimos de l'uniuerso, cioè l'ordine sapiente di quello, dal quale ordine la p̄fettione, & ordinatione del mōdo, et di tutte le sue parti deriva, così come ne la mète del Duce de l'esercito presiste l'ordine di tutto quello; dal quale ordine procedere l'ordinanza & i fatti di tutto il suo esercito & d'ogn'una delle sue parti: si che in effetto le Idee Platonice nella mète diuina in diuersi uocaboli & uarij essempi sono cōcesse d'Aristotele. SO. Intendo la cōformità, ma dimmi pure qualche cosa de la differentia che è fra loro, nell'essere delle Idee, che tanto Aristotele, & gli suoi si sforzarono di negare. PHI. Te'l dirò. in somma sappi che platone misse nelle idee tutte l'essentie, e sustantie de le cose, di modo che tutto il procreato di quelle nel mōdo corporeo si stima che sia piu presto ombra di sustatia, et essentia, che si possi dire essentia ne sustatia, & così sprezza le bellezze corporee in loro stesse, pero che dice nō essendo loro p̄ altro che p̄ mostrarle, et indurne in la cognitiōe di quelle p̄ se la loro bellezza è poco piu che niēte. Aristotele uuole in questo essere piu tēperato, p̄ che li pare che la somma p̄fettione de l'artefice debba produrre perfetti artificati in loro stessi; onde tiene che nel mōdo corporeo, & nelle parti sue sia l'essentia, & la sustatia propria d'ogn'uno di loro: & che le notitie ideali nō sieno l'essentie & sustatie delle cose ma cause produttiue & ordinatiue di q̄lle; onde egli tiene che le prime sustatie sieno gl'indiuidui, & che in ogn'uno di loro si salui l'essentia delle specie. delle quali specie, l'uniuersali nō uuole che sieno le Idee, che sono cause delle reali, ma solamēte cōcetti intellettuali della nostra anima rōnale pigliati dalla sustatia et essentia che è in ciascuo de l'indiuidui reali, et p̄ciò chiama q̄lli

concetti uniuersali e sustantie seconde, p essere astratti per il nostro intelletto dalli primi individuali, e le idee non uol che sieno prime sustantie, come Platone dice, ne ancora le seconde, ma prime cause di tutte le sustantie corporee, et di tutte loro essentie composte di materia & forma; però che egli tiene che la materia, & il corpo entri nell'essentia & sustantia delle cose corporee, e che nella diffinitione d'ogni essentia, qual si facci p genere & differetia, entri prima la materia, o corporetia ouer forma materiale comune p genere, & la forma speciale p differetia, poche l'essentia et sustantia sua è costituita d'abi due materia & forma, e còcio sia che ne le idee nò sia materia et corpo, in loro nò cade, secòdo lui essentia, ne sustantia: ma sono il diuino principio, di che tutte le essentie, & sustantie dipèdonò: cioè li primi come primi effetti corporali, & li secòdi come loro imagini spirituali. tie ne adūque che le bellezze del mōdo corporeo sieno uere bellezze ma causate, & dipendēti da le prime bellezze ideali del primo intelletto diuino. Di questa differentia che è fra questi duoī theologhi, nascono tutte l'altre, che nel' idee fra loro si truouano, et ancora la maggior parte di tutte le loro differentie theologali, & naturali. SO. Mi piace conoscere la differentia, & ancora mi piacereia sapere il tuo parere cō qual di loro in ciò piu si cōforma. PHI. Ancor questa differetia quādo bene la saprai cōsiderare, la trouarai piu presto ne la impositione de uocaboli, che ne la loro significatio ne, del modo in che si debbono usare, cioè che uolia dire essentia, sustantia, unita, uerità, bōtā, bellezza, & altri simili che in la realita de le cose s'usano. si che ne la sententia seguo ambidue: pò che la loro è una medesima. ne l'uso de i uocaboli forse è da seguire Aristotele: perche il moderno

lima piu la lingua, & piu diuifamente: & piu sottilmente
 fuole appropriare i uocaboli alle cose. ti dirò bene questo,
 che Platone trouando gli primi philosophi di Grecia che non
 stimauano altre essentie, ne sustantie, ne bellezze che le cor
 poree, & fuora delli corpi pensauano essere n' ulla fu biso
 gno come uerace medico curarli col cōtrario; mostradoli che
 li corpi da se stessi nissuna essentia, nissuna sustatia, nissua
 bellezza, possiedono, cōe è ueramēte: ne ha altro che l'ōbra
 de l'essentia, & bellezza incorporea ideale della mēte del
 sommo opifice, del mōdo. Aristotele che trouò già li philoso
 phi p la dottrina di Platone remoti del tutto dalli corpi, sti
 mado che ogni bellezza, essetia et sustatia fusse nell' idee,
 & niēte nel mōdo corporeo, uedendoli, che percio si faceua
 no negligēti ne la cognitiōe de le cose corporee, et nelli suoi
 atti, moti, & alterationi naturali, & nelle cause della sua
 generatione & corruttione, della qual negligētia uerria à
 risultare difetto, & mācamēto ne la cognitione astratta da
 li suoi spirituali principij, pò che la grā cognitione de gli ef
 fetti al fine induce pfetta cognitione de le lor cause, & gli
 parue tēpo di tēperare l'estremò in questo, qual forse in pro
 cesso uerria ad eccedere la meta Platonica. & dimostro co
 me t'ho detto, essere propriamēte nel mōdo corporeo essentie
 & sostatie prodotte, & causate da le idee, & essere in quel
 lo ancora uere bellezze, benché dependenti da le purissime
 et pfettissime Ideali, si che Platōe fu medico curatore di ma
 lattia cō eccesso, & Aristotele medico conseruatore di sani
 ta già indotta da l'opera di Platone, con l'uso del tempera
 mēto, SO. Nò poca satisfatiōe ho hauuto i conoscere che uol
 dire idee, & come il loro essere è necessario, & che ancora
 Aristotele nò le neghi assolutamente, & la differentia che è

frà lui, & Platone nell'intendere, & parlare di quelle: & di questo nõ ti domadarò piu per nõ leuarti dal nostro proposito della bellezza: & tornado in quello, tu m'hai detto, che le uere bellezze sono le Idee intellettuali, ouero le notitie esemplari, & l'ordine de l'uniuerso, & delle sue parti presistenti nella mète del sommo opifice di quello, cioè nel primo intelletto diuino: nelle quali se bene mi par da cõcedere sia bellezza maggiore, & prima che la corporea, cõe causa di quella, nõ mi par giã da cõcedere che le Idee sieno la uera, et assolutamète prima bellezza, p laquale ogni altra cosa è bella, ò bellezza: pero che le Idee son molte, come cõuiene dire che sieno le notitie esemplari de l'uniuerso, & di tutte le sue parti, che sono tãte, che quasi sariano innumerabili. e se ogni una di quelle Idee è la bella, ò bellezza, bisogna che la uera et prima bellezza sia altra piu supiore che le Idee: p participatiõe della quale ogni Idea è bella, ò bellezza pche se la uera fusse propria di una di quelle Idee, nißuna de l'altre nõ saria uera bellezza, ne prima, ma secõda p participatiõe di quella prima. bisogna adũque che tu mi dichiarai quale è la prima uera bellezza. di che tutte l'Idee la pigliano, poi che la bellezza Ideale nõ fatissa in questo p la sua moltitudine. PHI. Mi piace questo dubbio che hai mosso pò che la solutione di quello porrà termine, satisfattorio al tuo desiderio di sap qual sia la uera, & prima bellezza & prima ti diro che nõ t'ingani, credèdo che nell'Idee sia diuersita, et moltitudine diuisa, così cõe ne le parti mōdãe che dependono da quelle: perche gli defecti da gli effetti nõ prouengono, et nõ si truouano ne le pfette cause loro ma sono proprii ne gli effetti. perciò che sono effetti et p suo essere effectiuo, sono molto distanti dalla pfessione della causa, & pe-

rò cade in loro difetti, che nō presistono, ne uēgano da le sue
 cause. SO. Anzi par che da le buone cause uengano li buo-
 ni effetti, & che gli effetti debbono essere così simili alle cau-
 se, che per loro si possino conoscere le sue cause. PHI. Se bene
 da la buona causa uiene buono effetto, nō perciò la bontà,
 & perfettione de l'effetto s'equipara à quella de la causa,
 et se bene l'effetto si assomiglia alla sua causa, nō però l'ag-
 guaglia ne le cose perfettine. è ben uero che la perfettione
 de la causa induce pfettione ne l'effetto proportionata ad
 esso effetto, ma nō uguale à quella che l' causa : perche così
 saria l'effetto causa, & nō effetto, ò la causa effetto, & non
 causa. è ben uero che così buono, & pfetto è l'effeto p ef-
 fetto, come la causa per causa: ma nō sono solamēte uguali
 in perfettione: anzi l'effetto mēca assai della pfettione de la
 sua causa, & perciò si truouan in lui delli difetti, che nō si
 truouano ne la causa. SO. Intēdo la ragione, ma uorrei qual
 che essemplio. PHI. Tu sai che'l mondo corporeo procede da
 l'incorporeo come proprio effetto da la sua causa, & artifi-
 ce: niētedimeno il corporeo nō cōtiene la perfettione de l'in-
 corporeo: & tu uedi quāto mēca il corpo da l'intelletto. &
 se tu truoui nel corpo molti difetti, come la dimensionē, la
 diuisione, & in alcuni l'alteratione, et la corruttione, nō pò
 giudicarai, che presistino nelle lor cause intellettuali, in mo-
 do defettoso: ma giudicarai che cio sia nel'effetto, solamē-
 te p il mēcamēto suo della causa: così la pluralità, diuisione
 & diuersità che si truouano nelle cose mōdane, nō credere
 che presistēo nelle notitie Idealiloro. Anzi quello che è uno
 indiuisibile nell'intelletto diuino, si moltiplica idealmente
 uerso le parti del mōdo causate, et in rispetto di q̃lle le Idee
 sono molte, ma cō esso intelletto è una et indiuisibile. SO. Cōe

uoi tu che le notitie di molte, et diuerse cose sia una in se;
PHI. Queste molte cose non sono parti dell'uniuerso. SO. So
no. PHI. E tutto l'uniuerso cō tutte le sue parti nō è uno in
se? SO. Vno ueramēte. PHI. Adunque la notitia de l'uniuers
so, & la idea di quello è una in se, & non molte. SO. Si ma
come l'uniuerso, essendo uno, ha molte parti diuersamente
essentiate, così quella notitia, & idea dell'uniuerso hauera
in se molte diuerse Idee. PHI. Quādo bene io ti cōcedessi che
la Idea dell'uniuerso cōtiene molte Idee diuerse de le parti
di quello, nō è dubbio che così come la bellezza dell'uniuers
so precede la bellezza delle sue parti, però che la bellezza
di ciascuna è partecipata della bellezza del tutto, così la
bellezza della Idea di tutto l'uniuerso precede la bellezza
delle Idee partiali: & ella come prima, è uera bellezza: &
participādosì à l'altre Idee partiali le fa belle gradualmēte,
massimamēte che la multiplicatione delle Idee separatamē
te nō è da cōcedere: però che ancora che la prima Idea de
l'uniuerso, che è in mente del sommo opifice di quello, sia
multifaria cō ordine à l'essentiali parti di quelle, non però
quella multifaria induce in lei diuersità essenziale, separa
bile, ne partitione dimensionaria, ne diuiso numero, cōe fa
nelle parti de l'uniuerso: ma è talmēte multifaria, che resta
in se indiuisibile, pura, & semplicissima, et in pfetta unita
cōtiene la pluralità di tutte le parti de l'uniuerso prodotto
insieme, con tutto l'ordine de suoi gradi, di sorte, che doue è
una, sotto tutte: & le tutte nō leuano l'unita de l'una. Iui
l'un cōtrario non è diuiso in luogo dell'altro, ne diuerso in
essentia opponēte, ma insieme in la Idea del fuoco, & quel
la de l'acqua: et in quella del semplice; et in quella del com
posto, et in quella d'ogni parte e quella de l'uniuerso tutto.

DIALOGO III.

Et in quella del tutto, quella di ciascuna delle parti. di sorte, che la moltitudine ne l'intelletto del primo opifice, è la pura unita: Et la diuersita, è la uera identita: in tal maniera, che piu presto questa cosa l'huomo la può cōprendere cō la mēte astratta, che dir lingua corporea. però che la materialita delle parole impedisce la precisa ostensione di tanta purita longhissima dal depingere corporeo. S. Q. Mi par intendere questa sublime astrattione, cōe ne l'unita consiste moltifaria causatione Et come da l'uno simplicissimo dependa no molte diuerse separate cose, ma se pur mi dessi qualche essemplio sensibile, molto mi piacerea. P. H. I. Mi ricordo in quello gia hauerti dato uno essemplio uisibile, del Sole con tutti li colori, Et luce corporea particolare: però che tutti dependono da lui, Et in lui cōsisteno, come in Idea tutte l'essentie delli colori, Et luce de l'uniuerso, cō tutti li gradi suoi nondimeno in lui non sono cosi multiplicati, Et diuisi, cōe nelli corpi inferiori illuminati da esso ma in una essential luce solare, laquale cō la sua unita cōtiene tutti li gradi, Et differentie delli colori, Et la luce de l'uniuerso. però uedrai che quādo esso puro Sole s'imprime nelle nubi humide oposite fa l'arco chiamato Iris composto da molti complicati Et diuersi colori: di tal sorte che non potrai conoscere, se nō tutti insieme, o ciascuno p se: Et cosi quādo si representa esso Sole nelli nostri occhi, causa nella nostra pupilla una moltitudine di colori, et luci diuerse tutte insieme: di modo che sentiamo la multiplicatione che è con l'unita, senza poter dare fra loro diuersita alcūa separabile. Et in questo modo fa ogni cosa l'ustrà, che s'imprime ne l'acre, et ne l'acqua cō moltitudine di colori, Et di luce insieme senza separatione essendo lei una simplice. si che la simplicissima luce solare,

pche in se cõtiene in unita tutti i gradi della luce, ò colori, si rappresenta cõ moltitudine di colori, et di luce nelli corpi di uersi separatamẽte, et nelli nostri occhi, & nelli nostri diaphani, come l'aere, et l'acqua, cõ multifarij, & lucidi colori tutto insieme. però che il diaphano è manco distante dalla sua simplicità, che l'opaco corpo p riceuerla unitamente. di questo modo l'intelletto dal sommo opifice imprime la sua pura et bellissima Idea, cõtinentẽ tutti li gradi essenziali della bellezza de corpi de l'uniuerso cõ moltitudine separata di belle essentie, et diuersi gradi graduati: et nel nostro intelletto, et nelli altri angelici, e celesti si rappresenta cõ multifaria unita bellezza, senza alcuna separata diuisione. et tãto la moltitudine è piu unita, quãto l'intelletto recipiẽte di quella è piu eccellẽte in attualità, e chiarezza: et la maggiore unione gli causa maggior bellezza, et piu propinqua della prima, et uera bellezza della Idea intellettuale, che è ne la mente diuina. et p maggiore tua satisfattione, oltre a questo effempio del simulacro del Sole, te ne dirò un' altro de l'intelletto humano, che è cõforme in natura a l'essemplare. tu uedi che un semplice intellettuale concetto si rappresenta ne la nostra fantasia, ouero si cõserua ne la nostra memoria, nõ in quella una simplicità, ma in una multifaria, et unita imaginatione emanante da l'unico, et semplice cõcetto. et si rappresenta ne la nostra prolotione cõ moltitudine separata di uoci diuissamẽte numerate. Però che in la nostra fantasia, ò memoria è la representatione del cõcetto del nostro intelletto, a modo che 'l Sol s'imprime nel diaphano: et la bellezza diuina è in ogni intelletto creato: et ne la prolotione s'imprime il concetto a modo che la luce del Sole si rappresenta nelli corpi opachi, et come la bellezza, &

DIALOGO III.

la sapietia diuina ne le diuerse parti del mondo creato : si che nõ solamente ne la luce solare uisua puoi conoscere il simulacro della participatione della somma bellezza, et sapietia, ma ancora piu proprio simulacro nella representatione delli nostri cõcetti intellettuali nel senso interiore, ò ne l'audito esteriore. SO. Intera satisfatione m'hai dato cõ questo effempio della representatione della luce solare ne le due maniere di recipiẽte, cioe' grosso opaco, et sottile diaphano, alla representatione della diuina idea intellettuale, ne l'uniuerso creato ne le due nature recipienti, cioe' la corporea, et la spirituale intellettiua. Ilquale Sol cõ la sua luce, come gia mi hai detto, è nõ solamẽte effempio della idea et intelletto diuino, ma uero simulacro fatto da lui alla sua imagine; pò che del modo che'l Sol participa la sua lucida bellezza estẽsamente, ò separatamẽte a li diuersi corpi grossi opachi, participa l'intelletto diuino la sua ideale bellezza estẽsamẽte, et separatamẽte in tutte l'essentie de le diuerse parti corporee de l'uniuerso, et al modo che'l Sole participa la sua bella, et risplẽdẽte lucidita cõ multifaria unita ne li corpi sottili diaphani, cosi participa esso intelletto diuino la sua bellezza ideale cõ multifaria unita ne gli intelletti prodotti humani, celesti, et angelici. Ma solamẽte una cosa desidero sapere toccante alla prima bellezza, che tu la poni esser forma essẽplare, ouero idea di tutto l'uniuerso prodotto; cosi corporeo, come spirituale cioe' la notitia, et ordine di quello presistẽte nella mente, ò intelletto diuino; secondo ilquale esso cõ tutte le sue parti fu prodotto: et essẽdo questa idea de l'uniuerso la prima, et uera bellezza, come dici, seguiria che la bellezza del mōdo in forma saria sopra ogni altra bellezza come prima, che a me pare fuor di ragione,

perochè la bellezza di esso intelletto, ò mète diuina prece-
de manifestamète à la bellezza de l'idea, et notitia essem-
plare che è in lui, et da lui prodotta, come precede la bellez-
za de la causa produttiua quell' effetto. nò è adunque essa
idea la prima bellezza còe dici, ma quella dell' intelletto,
et mète diuina, della quale emana lei, et sua bellezza. PHI.
Il tuo dubbio uiene da fallace, et insufficiēte cognitione, cau-
sata dal necessario uso de gli improprij uocaboli, perochè p-
che diciamo che la idea del mōdo è nell' intelletto, ò mente
diuina, tu pēsi che sia altra cosa la idea da esso intelletto, e
mente, ue la quale ella è. S O. Bisogna pur dirlo: che la cosa
che esiste in alcuno, è altra di necessita, che quello in che esi-
ste. PHI. Si, se propriamēte stesse in quello, ma la idea nò pro-
priamēte esiste ne l' intelletto, anzi è il medesimo intelletto,
et mète diuina; perochè la idea del mōdo è la somma sapiē-
tia, p laquale il mōdo fu fatto: et la sapiētia diuina, è il uer-
bo, e l' intelletto suo, et la sua propria mète; perochè nò sola-
mēte in lui, ma ancora in ogni intelletto prodotto in atto,
la sapientia, et l' intentione, et il medesimo intelletto è una
medesima cosa in se, et solamēte appresso di noi è in quest' i-
tre modi rappresentata la sua semplicissima, et pura unio-
ne; tātò più nel sommo, et purissimo intelletto diuino, che
è à tutti modi un medesimo cō la sapiētia ideale. si che la bel-
lezza di essa idea è la medesima bellezza de l' intelletto;
nò che sia in lui la bellezza, còe in soggetto, ma il medesi-
mo intelletto, ò idea è la medesima prima bellezza, p cui o-
gni cosa è bella. S O. adūque nò uuoi sia altro la mète et in-
telletto diuino che l' esempio de l' uniuerso per cui fu pro-
dotto? PHI. Nò altro ueramente. S O. saria dūque l' intellet-
to diuino solamente per seruire à l' essere del mondo, poi

che nō è altro che l'essempio da produrlo, et in se stesso nel
 suna eccellenza haueria. PHI. Questo nō segue, perche l'in-
 telletto diuino è p se eccellentissimo & eminētissimo sopra
 tutto l'uniuerso prodotto, et se bene ti dico che è essempio
 di quello, nō uoglio gia dire che sia fatto p lui, come instru-
 mento, & modello p le cose artificiate; ma dico che essendo
 lui pfettissimo, resulta, et deriua da lui tutto l'uniuerso à
 similitudine sua, come sua imagine: & lui è tãto piu excel-
 lēte che l'uniuerso, quãto è la uera persona piu che la sua
 imagine, et la luce piu che la proportiōata ombra, & però
 quella somma bellezza che è in se, è purissima simplicissi-
 ma, et in pfettissima unita, & ne l'uniuerso si produce in
 unita multifaria de l'unico tutto, cō le molte parti in grã
 distãtia di pfettione da lui, come è la distãtia del l'effetto à
 la eminēte causa, secōdo t'ho detto. SO. M'acqueta l'animo
 questa theologica, et astratta unione, et conosco che la som-
 ma bellezza è la prima sapiētia, et quella partecipata nel u-
 niuerso, tutto, et ogn'una de le sue parti fa belle: si che nes-
 suna altra bellezza è che sapiētia partecipabile, ouero par-
 ticipata, l'una producēte, et l'altra prodotta, l'una purissi-
 ma, et sommamēte una, et l'altra diffusa, estensa, separata,
 et moltiplicata, ma sempre à imagine di quella somma &
 uera bellezza, prima sapiētia ma solamēte d'una cosa uo-
 glio ancora che m'acquieti l'anima, che essēdo la prima bel-
 lezza, cōe hai detto, essa sapiētia diuina idea de l'uniuerso,
 ouero l'intelletto prodotto, ò la mēte sua, pareria che la bel-
 lezza di esso Dio precedesse à quella, et fusse la uera et pri-
 ma bellezza, et l'altra che fai prima par piu presto secōda;
 poche il sapiēte precede à la sapiētia, e l'in-elligēte à l'intel-
 letto: debbe adūque esser la prima bellezza quella del sōmo sa-
 piente,

piante, et intelligente, & la seconda quella del suo intelletto, et somma sapietia, tãto piu che essa sapietia è la Idea de l'uniuerso essempio, et modello de l'artificiato mōdo, come hai detto: à la quale è bisogno che cōcedi che preceda esso sommo opifice. peroche l'architettoe bisogna che preceda à l'essemplare modello del suo artificio, et che'l modello sia prima causato dall'architettoe, et mediãte quello l'opera artificata. et precedēdo il sommo opifice alla Idea de l'uniuerso, bisogna che la bellezza sua sia prima della Idea, così la bellezza della Idea è prima bellezza di esso uniuerso prodotto: è adūque la bellezza della Idea, & intelletto primo, ouero della mēte et sapientia diuina, secōda in ordine delle bellezze, et nō prima, et la prima saria quella del sommo opifice, et nō l'Idea, come hai detto. PHI. Nō mi dispiace che habbi mosso ancora questo dubbio, peroche la solutione di quello ti cōdurra nel termine finale di questa materia, & ti reintegrara nel conoscimēto della somma et uera bellezza sopra tutte l'altre prima, et eminētissima. Prima adūque ti soluero il tuo dubbio cō assai facilita, mostrādoti che'l primo intelletto, di mente d'Aristotele, è uno medesimo col sommo Iddio in nessunacosa diuerso, se non gli uocaboli, et modi di philosophare appresso di noi della sua semplicissima unita; però che egli tiene che l'essentia diuina nō sia altro, che sōma sapietia, et intelletto. laqual essēdo purissima, et semplicissima unita, produce l'unico uniuerso cō tutte le sue parti ordinate ne l'unione del tutto, e così come il produce, il conosce tutto, et tutte le sue parti, e parti delle parti, in una semplicissima cognitione, cioè conoscēdo se stesso, che è la somma sapietia, dalla quale tutto dipēde, come imagine, & simulacro di quello, et in lui è il medesimo, il conoscente, et il conosciuto

to, il sapiēte e la sapientia, l'intelligēte, e l'intelletto, e la cosa intesa da lui, nella quale essēdo simplicissimamēte una senza multiplicatione alcuna, cōsiste la perfettissima cognitione dell'uniuerso tutto, & d'ogn'una delle cose prodotte, e molto piu eminēte, p̄fetta, e distinta, et in molto piu preciso modo, che nella cognitione che si piglia de le cose istesse diuissamēte d'ogn'una, però che questa cognitione è causata dalle cose cognite, et secōdo quelle diuisa, e moltiplicata, et imperfetta. Ma quella cognitione è prima causa di tutte le cose, et di ciascuna p se, et però è libera de gli effetti, ne la cognitione di quelli, et puo cō unita & semplicità de l'intelletto hauere infinita, et p̄fettissima cognitiōe di tutto l'uniuerso, et d'ognuna de le cose prodotte fino all'ultima parte di q̄lla. philosophādo adūque p questa peripatetica uia dell'essētia diuina, la solutione del tuo dubbio è manifesta, che essēdo Dio la sua medesima sapiētia, primo intelletto, Idea de l'uniuerso, la sua bellezza è quella medesima che la sapientia, et intelletto suo, Idea del tutto, e q̄lla, cōe t'ho detto, è la uera, et prima bellezza, p la participatione della quale secōdo piu, ò m̄co, ogni cosa de l'uniuerso uiene piu, e meno bella, et il medesimo uniuerso tutto cōtinēte, et quel che piu la partecipa cōe sua propria imagine. & delle parti sue la natura intellettuale è quella, in che piu simile, e piu perfettamēte s'imprime, et quella che piu riceue delli suoi raggi. SO. Dopo questa in tegratiōe nō mi resta piu sete desideratiua di nuouo poto in questa materia, p̄ che talmēte m'ha satiato q̄sta tua ultima resolutione, che piu presto procuro che'l mio itelletto s'informi essētialmēte di quella, che cercare piu nuoue cose: niētedimāco, pche tu chiamasti q̄sta prima uia della mia satisfattiōe pipatetica, se forse ne fusse qualche altra che mi

bisognasse intēdere, ti prego che mela cōmunichi : auenga
ch'io nō lo meriti per propria acquisitione. PHI. E' bene altra
uia da risponderti al tuo dubbio, cōcedendoti che la sapien
tia, et intelletto diuino Idea de l'uniuerso è in qualche mo
do distinta, et altra dal sommo Iddio; però che Platone pa
re che così l'affermi. Imperò che egli tiene che l'intelletto, e
sapiētia diuina (che è il uerbo Ideale) nō sia propriamēte il
sommo Iddio, ne māco in tutto altro, e distinto da lui; ma
che sia una sua cosa depēdente, et emanante da lui, e nō se
parata ne distinta da lui realmēte, come la luce del Sole. Et
questo suo intelletto, ouero sapiētia chiama opifica' del mon
do: Idea di quello, e cōtinente nella sua simplicità & unità,
tutte l'essētie e forme de l'uniuerso: lequali chiama Idee,
cioè che nella somma sapiētia si cōtengono tutte le notitie
de l'uniuerso, et di tutte le sue parti, da lequali notitie tutte
le cose sono prodotte, e conosciute congiōtamēte. Il sōmo Dio
(ilquale egli qualche uolta chiama sōmo buono) dice essere
sopra il primo intelletto, cioè quella origine, da chi il primo
intelletto emana, et dice, che nō è ente, ma sopra ente; pò che
l'essētia prima è il primo ente, et il primo intelletto è prima
Idea, e tātō il truoua occulto da la pura astratta mēte huma
na, che apena troua nome che imponerli, e pò il più de le uol
te il nomina Ipse, senza altra proprieta di nōe, temendo che
niū nōe che la mēte hūana possa produrre, e la lingua mate
riale possa proferire, nō sia capace d'alcuna proprieta del sō
mo Dio. e già alcuni Peripatetici uolsero seguire (bēche imp
fettamēte) q̄sta uia, cōe furono Auicēna, et Algazeli, et Rabi
Moise nostro, e loro seguaci, liquali dicono che'l mōtore del
primo ciel è corpo che cōtiene tutto l'uniuerso, et nō è la pri
ma causa, ma è il primo intelletto, ò intelligēte, prima et im

DIALOGO III.

mediatamente prodotto dalla prima causa: laquale è sopra ogni intelletto, e sopra tutti gli motori del corpo celeste: secondo che piu largamente hai inteso, quando della comunità dell'amore habbiamo parlato. Ma io di questa opinione non ti dirò altro; però ch'ella fu una cōpositione delle due uie theologali d'Aristotele, et Platone, piu bassa e minoretta, et meno astratta che nissuna di quelle. SO. Secondo questa uia Platonica il mio dubbio mi par efficace, però che precedendo il sommo Dio al primo intelletto la diuina sua bellezza debbe essere la uera, et prima bellezza, nō quella del primo intelletto, come hai detto. PHI. Già io era p'soluerlo. sai che'l sommo Iddio nō è bellezza, ma prima origine della sua bellezza: e la sua bellezza, cioè quella che da lui prima emana, è la sua sōma sapiētia, ouero intelletto, et mēte Ideale. si che questa se bene è emanāte da Dio, e depēdēte da lui, è niēte dimanco la prima et uera bellezza diuina; però che esso Dio nō è bellezza, ma è origine della prima et uera bellezza sua: ch'è la somma sua sapiētia, et intelletto Ideale. si che cōcesso che Dio sapiente, o intelligente precede alla sua somma sapientia, et intelletto, nō però è da cōceder che la bellezza sua preceda alla bellezza della sua somma sapiētia; perche la sua sapientia è la sua medesima bellezza: et la precedētia che Dio ha alla sua sapiētia l'ha alla sua bellezza, che è la prima, et uera bellezza: et egli come auttore della sapientia, non è bellezza, ne sapientia, ma fontana, onde emana la prima bellezza e somma sapiētia, e la bellezza ch'esso ha, è essa sōma sapientia sua: laqual cōmunicata fa bello tutto l'uniuerso, con tutte le sue parti: e cō si nel mōdo son tre gradi ne la bellezza; l'auttore di quella; quella, et il partecipante di quella, cioè bello bellificante; bellezza, et bello bellificato. Il bello bellificā

te padre de la bellezza, è il sommo Dio, e la bellezza, e la somma sapietia, et il primo intelletto ideale, il bello bellificato figliuolo d' essa bellezza è l'uniuerso prodotto: SO. La suprema astrattione di questa secôda uia di solutione mi leua lo intelletto in tal modo, che quello appena mi par esser mio, e piu presto mi somiglia raggio di quel primo intelletto di uino, e soma sapietia. Ma per mia satisfattione, dimmi pche Diosômo buono tu nol chiami bellezza, come fai al suo primo intelletto. senza ch'ei bisogni dar origine, e principio à la prima bellezza, come lo dai à la sapietia, et intelletto primo. PHI. Però che la sapietia ha ragione di uera bellezza, e nò è il sapiete, dal quale emana, e la ragione è, che la bellezza è cosa di sua bellezza uisibile, o cò gli occhi corporei o cò quelli de l'intelletto, e per la còplacètia, gratia, humore, e dilettation ch'ella causa nel uedete, si chiama bellezza, e (secôdo t'ho detto) nissuna uisione intellettuale prodotta puo discernere piu che ne la sapietia diuina. Ma il principio di quella, se bene conosce ch'è p il conoscimèto che ha di essa sapientia, nò puo discernere in lui stesso cosa, laquale ei possa dir bellezza, e però intitola quel sômo bello origine, e principio de la bellezza. e la soma sapietia laqual discerne p l'ordinata opera sua cò le sue proportionate parti, chiama cò ragione prima e uera bellezza: poche l'unità di quella p la sua còtinètia di tutti li gradi essenziali, ouero ideali, si rappresenta sômiamente bella ne gl'intelletti che la posson contèplare. laqual cognitione di bellezza nò è possibile che s'habbi della purissima, et occulta origine e principio di quella: che se nò se li puo dir nome, che propriamente l'significhi, come se l'pòtra appropriare bellezza: e già in questo ti potro dar p' essemplio il Sole simulacro, et imagine corporea de

DIALOGO III.

l'incorporea diuinità: però che la maggior bellezza che gli occhi corporei possono ueder del Sole, è la propria luce che lo circòda: & ancora in quella cò grádissima difficultà si possono affissare gli occhi carnali p discernerlo. pure conoscono che quella è la prima, e sòma luce de l'uniuerso: dalla quale ogni altra luce nel mondo depēde; così come gli occhi intellettuali fanno della somma sapiētia, prima bellezza; ma della sustātia intima del Sole, da che quella prima circòdate ò collegata luce depēde, gli occhi carnali nißuna luciditā, bellezza, ò altro possono discernere, eccetto che conoscere che sia un corpo, ò sustātia che porge, e produce quella sua bellissima luce cògiōta à lui: dalla quale tutte le luci et bellezze del mōdo corporeo depēdono: così come gli occhi intellettuali nō possono conoscere altro oltr' alla somma bellezza, e sapiētia, se nō che sia un sommo bello, e sapiēte origine di quella. e così come quella prima luce del Sole è prodotta dal primo lucente, e produce tutti li lucidi, che sono li belli corporei dell'uniuerso, così quella sòma sapiētia e bellezza, depēde dal sommo bello, ouero bellificāte, e fa per la sua participatione tutti li belli corporei, & incorporei, del mōdo prodotto. S O. Depo questo, nō mi resta altro che domādarti, se nō che tu mi dica qual di queste theologali uie è quella, che piu t'acquieti l'animo. P H I. Cōciosia ch'io sia mosaico, nella theologale sapiētia mi abbraccio con questa secōda uia, però che è ueramente theologia mosaica; e Platone, come quel che maggior noti t'haueua di questa antica sapiētia che Aristotele, la seguitò. et Aristotele, la cui uista nelle cose astratte fu alquāto piu certa, nō hauēdo la dimostrazione delli nostri theologi antichi, come Platone, negò quello ascoso, ch'ei nō ha possuto uedere. e giōse alla sòma sapiē

tia la prima bellezza: de laqual il suo intelletto satiato, senza uedere piu oltre, affermò che quella fusse il primo principio incorporeo di tutte le cose. Ma Platone hauendo dalli uecchi in Egitto imparato, potè piu oltre sentire, se ben nõ ualse à uedere l'asceso principio della somma sapietia, ò prima bellezza: & fece quella secòdo principio de l'uniuerso depèdente dal sommo Dio principio di tutte le cose. e se bene Platone fu tãti anni maestro di Aristotele, pure in quelle cose diuine esso Platone, essendo discepolo delli nostri uecchi, imparò da migliori maestri e piu che Aristotele da lui, perche'l discepolo del discepolo nõ può arriuare al discepolo del maestro: ancor che Aristotele, se bẽ fu sottilissimo, mà credo che nell'astrattione il suo ingegno nõ si potesse tanto solleuare, come quello di Platone. et egli nõ uolse, come gli altri, credere al maestro quello che le proprie forze del suo ingegno nõ li dimstrassero. S O. Io farò pure in seguire la tua dottrina alla platonica; intèderò quello che potrò, et il il resto ti crederò, come à chi meglio, e piu oltra di me uede. ma uorria che mi mostrassi, doue Moise, & gli altri santi propheti significarono questa uerita Platonica. PHI. Le prime parole che Moise scrisse furono, in principio creò Dio il cielo, e la terra: e l'antica interpretatione Caldea disse doue noi diciamo in principio, cò sapietia creò Dio il cielo: & la terra: et perche la sapietia si dice in Hebraico principio, come disse Salomone, principio è sapietia, e la dittione, in, può dire, cū. Mira come la prima cosa ne mostra che'l mōdo fu creato p sapietia: e che la sapietia fu'l primo principio create: ma che nel sōmo Dio creatore mediãte la sua sōma sapietia prima bellezza creò, e fece bello tutto l'uniuerso creato, se che li primi uocaboli del sapiete Moise ne dinotarò li tre gra

DIALOGO A III.

di del bello, Dio, sapientia, & mondo. & il sapientissimo Re Salomone, come seguace, e discepolo del diuino Moise, dichiara questa sua prima sententia nelli prouerbiij dicendo, il Signor cō sapiētia fondò la terra: cōpose li cieli cō somma sciētia: col suo intelletto gli abissi furono rotti; et li cieli stilano la rosada. onde egli ammaestra dicendo, figliuolo mio nō le leuare dināzi à gli occhi tuoi; uedi et guarda le somme cogitationi, lequali sarāno uita de l'anima tua, etc. Nō si potria già questa cosa scriuere piu chiara. SO. Ancora Aristotele concede che Dio ha fatto cō sapiētia ogni cosa, come Platone, ma la differētia è che egli pone la sapientia essere una cosa medesima con Dio, et Platone dice che la depēda de da lui. Tu che dici che'l platonico è mosaico, uorria che mi mostrassi questa differentia chiara nell'antico. PHI. I nostri primi nelle cose simili parlano precisamente, & nō dicono Dio sapiente creò, ouero sauamente creò; ma dissero Dio cō sapientia, per mostrare che Dio è il sommo creatore, & la sapiētia è mezzo, & instrumento, col quale fu la creatione: & questo uedrai piu chiaro nel detto del deuoto Re Dauid, che dice, col uerbo del Signore li cieli furon fatti, et col spirito della bocca sua tutto l'essercito suo. il uerbo è la sapientia, & assomiglia allo spirito che esce della bocca, che cosi la sapientia emana dal primo sapiente: & non sono ambi dui una cosa medesima: come pone Aristotele. e per piu euidentia, mira quanto chiaramente il pone il Re Salomone, pur nelli prouerbiij, che principia dicendo; io son la sapientia. e dichiara come quella contiene tutte le uirtu, & bellezze de l'uniuerso, scientie, prudentie, arti, & le astinenti uirtu, et in fine dice; io ho cōsiglio, & ragione: io son intelletto: io ho la fortezza: et meco li Re regnano: e li grā

di conoſcono uerità; io amo gli miei amatori, e li miei ſollecitati mi truouano: tutte le bellezze diuine ho meco degne & giuſte, per partecipare à li miei amici aſſai, & empire i loro theſori. e dipoi che narro, come uedi, à che modo dalla ſapientia diuina uiene ogni ſapere, uirtu, e bellezza dell'univerſo, le quali ella participa in gran copia à chi l'ama & ſollecita, dichiarando da quanta ſomma ſapientia proniene, cōtinoua dicēdo; Il Signor mi produsse in principio della uia ſua, innāzi dell'opere ſue, ab antico: ab eterno fui eſſaltata, del capo delle maggiori antichità della terra: prima che fuſſero gli abissi io fui prodotta, innāzi che fuſſero l'eſuberanti origini dell'acqua, innāzi delli mōti, et ualli, e tutte le polueri del mōdo; quādo cōpoſe li cieli inui era io, e quādo ſegnaua il termine ſopra le faccie de l'abisso: quādo poſe il ſito al mare, & à l'acque che nō paſſaſſero il ſuo comādo. et quādo aſſegnò il termine alli fondamēti della terrā, io all'hora era: appreſſo di lui artificio, ouero arte, eſſercitandomi in belli, et diletteuoli artifizij, & ogni giorno giocando in preſentia ſua, d'ogn' hora giocante nel mondo, & nel terreno, ſuo. et le delitie mie con li figli delli huomini: onde figliuoli miei oditemi, e guardate li miei precetti. etc. Mira o Sophia con quanta chiarezza ne moſtrò queſto ſapiētissimo Re che quella ſomma ſapientia emana, et è prodotta dal ſūmo Dio: e nō ſono una medeſima coſa, come uole Ariſtotele, la quale chiama principio della uita ſua: però che la uia di Dio è la creatione del mōdo: et la ſomma ſapientia è il principio di quella: colquale il mōdo fu creato. Dichiarando per la ſapientia, il detto di Moïſe. In principio creò Dio. etc. Et dichiara queſta, come ſōma ſapientia, eſſere la prima productione diuina, precedēte alla creatione de l'univerſo: però che mediāz

te lei tutto il módo, et le parti sue furono create. & la chiama, come Platone, arte ò officio, ouero sommo opifice, però che essa è l'arte, ò l'artificio con che tutto l'uniuerso fu da Dio artificiato, cioè essempio, ò modello di quello. e dice che fu appresso di lui, per denotare, che nõ è diuiso essentialmẽte l'emanate dalla sua origine, ma congiunti. & dice, come tutte le bellezze delectabili & delitiose uégono da lei, così nel mondo celeste come nel terrestre. et dichiara che le bellezze sue nelli terrestri, sono basse e ridicule, in rispetto di quelle che essa imprime nelli figli delli huomini. però che, come t'ho detto, così come la bellezza della luce del Sole s'imprime piu pfettamẽte nel sottile diaphano, che nel opaco corpo, così la prima bellezza, somma sapiẽtia, s'imprime molto piu propria, e perfettamẽte nelli intelletti creati angelici & humani, che nõ fa in tutti gli altri corpi informati da lei ne l'uniuerso. e nõ solamẽte questo sapiẽtissimo Re dichiarò questa emanatione Ideale principio di creationi, sotto specie, et nome di sòma sapiẽtia, ma ancora la dichiarò sotto specie, e nome di bellezza nella sua cantica: onde parlando di lei dice. Bella sei tutta còpagna mia, e difetto nõ è in te. Mira quãto chiaro denota la sòma bellezza Ideale de la sapiẽtia diuina, in porre la bellezza in tutta lei, senza mescolãza d'alcuno difetto; ciò che nõ si può dire d'alcuno bello per participatione, però che dalla parte del recipiẽte, il partecipate nõ è gia bello: et da quella parte è defettoso; et chi partecipa la bellezza, nõ è tutto bello, et la chiama còpagna, perche l'accòpagnò nella creatione del módo, come ne l'arte all'opifico. et in un'altra parte dichiara l'unita, et simplicita di quella, quãdo dice, settãta sono le Regine. &c. Vna è la mia colomba, e la mia perfetta; &c. Et poi l'inno-

ca dicēdo; Tu mia colōba ascōsa, nel grado, mostra per me la tua presentia, fammi ascoltare la tua uoce: perche la tua presentia è bella, & la tua uoce soauē. dichiarò la simplicissima unità della somma bellezza, e come sia occulta, per il supremo grado che ha sopra tutti li enti creati: e l' inuoca che uoglia partecipare la bellezza nelli corpi de l' uniuerso presentialemēte in modo uisiuo et apparēte: et piu dice uocalmēte et uerbalmēte: cioè in modo sapiente alli intelletti creati. et molte altre cose della somma bellezza descrive quello innamorato Re nella sua cātica, che lassardò p nō essere proliisso. solamēte ti dirò che così come denotò ne l' ideale sapiētia la somma bellezza, così il sommo Dio, da chi la bellezza emana, chiamò sommo bello; dicēdo tu sei bello mio amato, ancora giocōdissimo, ancora il nostro letto è fiorito: uol dire che nō è bello, come gli altri per participatione, ma supremo producēte la bellezza: e denota la colligatione, e cōgiontionē della somma bellezza emanāte col sommo bello, da che emana. dicēdo che l' letto d' ambi due è fiorito: uol dire che Dio cōgionto cō la somma bellezza fa fiorito, e bello tutto l' uniuerso. ancora lui nel Ecclesiastes dichiara la bellezza partecipāta in esso uniuerso dicēdo, il tutto fece Dio bello in sua hora, pigliato questo parlare da Moise: che dice, uide Dio il tutto che egli fece, et era molto buono, che in ogni parte de l' uniuerso dice che Dio la uide buona; & nel tutto dice, che l' uidde molto buono: e che il buono uol dir bello. et però il cōgiugne col uedere, perche la bontà che si uede, è sempre bellezza, et dice chi lo uede, Dio buono, p dinotar che la uisione diuina, e la sua somma sapiētia fece ogni parte del mōdo bella, partecipādo di bellezza: et il tutto fece bellissimo, e bonissimo imprimēdo in

quello tutta la sapiētia, & bellezza diuina giūtamēte. SO.
 Ti ringratio de la satisfattione de li miei dubij e piu per es-
 sere stata cō si chiare, & astratte notitie della sacra & anti-
 ca theologia mosaica. & mi chiamo soddisfatta ne la cogni-
 tione de la uera bellezza, laquale cognosco ueramēte essere
 la somma sapiētia diuina, che in tutto l'uniuerso risplende:
 & ogn'una delle sue parti col tutto bellifica. uoglio solamē-
 te che mi dica à che modo Re Salomone nella cātica pone
 innamoramēto fra il sommo bello, & essa somma bellezza:
 perche essendo lui amāte, sarie inferiore alla bellezza ama-
 ta secōdo ne hai mostrato, et tu il poni primo produttore di
 quella: questo parrebbe discrepāte. PHI. Ancor puesto ti diro
 p satisfattione tua. tu sai che Salomone, & gli altri theolo-
 gi Mosaiici tēgono che 'l mōdo sia prodotto à modo di figlio
 dal sommo bello come da padre, et da essa somma sapientia
 uera bellezza, come da madre: & dicono che la somma sa-
 piētia innamorata del sommo bello, come femina del pfet-
 tissimo maschio, & il sommo bello reciprocādo l'amore in
 lei, essa s'ingrauida della somma potestà del sommo bello. et
 partorisce il bello uniuerso loro figlio cō tutte sue parti. &
 questa è la significatione de l'innamoramēto che Salomone
 dice ne la cātica de la sua cōpagna col bellissimo amato: &
 pche egli ha prima et piu ragion d'amato in lei, p esser suo
 principio, & producēte, che ella in lui p essere prodotta, et in-
 feriore à quello, pò uedrai che ella chiama sempre lui ama-
 to, come inferiore à superiore; et lui nō la chiama mai ama-
 ta, ma compagna mia, colōba mia, perfetta mia, sorella mia
 come superiore ad inferiore: però che lei cō l'amore di lui si
 fa perfetta, e leua la sterilità ingrauidādosì, & partorisce la
 perfettione de l'uniuerso, ma l'amore in lui nō è p acquista

re perfettione, però che nõ se li puo agiongere, ma p acqui
starla à l'uniuerso generádolo come figlio d' ambi due: ben
che ancora in lui resulti pfettione relatiua, pche'l perfetto
figlio fa pfetto padre, ma nõ essenziale, et reale, come fa in es
sa bellezza, et à imagine di questo si produce del maschio p
fetto, et la femina impfetta l'indiuiduo humano, che è Mi
crocosmo; cioè picciolo mondo, & ancora in cielo è il Sole,
et la Luna che à modo d'huomo, et dōna innamorati, come
gia t'ho detto, generano tutte le cose nel mondo inferiore.
S O. È adūque l'amoroso matrimonio de l'huomo, & de la
donna simulacro del sacro et diuino matrimonio del som
mo bello, & de la somma bellezza, di che tutto l'uniuerso
prouiene; se nõ che è differenza nella somma bellezza, che
nõ solamēte è moglier del sommo bello, ma prima figliuola
prodotta da lui. P H I. Ancora in questo uedrai il simulacro
nel primo matrimonio humano, che Eua priua fu cauata di
Adā come padre, & figlia sua, et poi gli fu mogliere in ma
trimonio. di tutto questo discorso credo che debbi sufficiēte
mente conoscer come l'amore de l'uniuerso nacque della
prima bellezza come di padre, et de la cognitione che ha
di lei la prima intelligēza creata motrice del sommo orbe,
che tutto l'uniuerso corporato coniene, desideratiua di quel
che egli māca della sōma bellezza, et della cognitione di quel
la, come di madre, et così ogni particolare amore si genera
dalla participatione di quella somma bellezza, et de la cogni
tione di quella à chi māca, et desidera unirsi cō quella: et tã
to l'amore è maggior, quāto la participatiōe de la sōma bel
lezza, ò la cognitione di quella à chi māca, è piu copiosa: &
tāto piu eccellente l'amāte, quāto è maggior la bellezza che
s'ama; perochè le cose grandemēte belle fan molto belli gli

DIALOGO III.

suoi amatori. Adūque è giusto ò Sophia che lasciamo le piccole bellezze miste cō deformità, et brutti difetti, come sono tutte le bellezze materiali & corporee, e tanto amiamo di quelle quāto ne inducono alla cognitione, & amore delle p fette bellezze incorporee, & tāto le odiamo, et fuggiamo loro, quāto ne impediscono la fruitione di quelle chiare et spirituali. & principalmēte amiamo le grādi bellezze separate dalla deforme materia, e brutto corpo, come sono le uirtu, & sciētie, che sempre sono belle, et priue di bruttezza, e difetto, et ancora in quelle ascendiamo p le minori alle maggiori bellezze, & per le chiare alle chiarissime; di sorte che ne portino alla cognitione, et amore nō solamente de le bellissime intelligētie, anime et motrici delli corpi celesti, ma ancora di essa somma bellezza, & di esso sommo bello datore d'ogni bellezza, uita, intelligēza, et essere. et questo potremo fare quādo noi abbādonaremo le uesti corporee, et le passioni materiali, nō solamēte sprezzādo le loro piccole bellezze p quella somma, dalla quale quella et le altre molto piu de gne dependono, ma ancora odiandole, & fuggendole, come quelle che ne impediscono l'arriuare alla uera bellezza, in che nostro bene cōsiste. et p ueder quella, bisogna uestirsi di mōde, et pure uesti spirituali, facēdo come il sommo sacerdote, che quādo nel di sacro delle perdonāze intraua nel Santo santorū, lasciaua le dorate uesti piene di preciose gēme, et cō uestimēti bianchi, et cādidi impetrava la gratia et la uenia diuina, pche quādo arriuara la nostra cognitione alla somma bellezza, et sommo bello, il nostro amore sara si ardēte in lui, che ogni altra cosa abbādonara p amare solamēte quella, et quello, cō tutte le forze de l'anima nostra intellettuale unita ne la sua pura mēte: mediāte il quale noi diuē

taremo bellissimi,perche gli amati del sommo bello grãde-
mente si bellificano della sua somma bellezza, et allhora
fruiremo la sua soauissima unione che è l'ultima felicità,
e desiderata beatitudine delle chiarissime anime,et puri in-
telletti.peroche essendo il primo bello nostro progenitore, e
la prima bellezza nostra genitrice, & la somma sapientia
nostra patria,onde siamo uenuti,il bene & beatitudine no-
stra cōsiste nel tornare in quella,et adherirsi alli nostri pa-
rēti,felicitadone in la loro soaue uisione, et unione delecta-
bile.SO.Dio facci che nō restiamop la uia priui di cosi soa-
uissima diletatione,e che siamo di quelli che sono eletti p
arriuare à l'ultima felicità,& finale beatitudine. et de la
mia quarta dimāda,che è di chi l'amore nacque,io mi ten-
go nō meno satisfatta da te, che delle altre tre;cioè se nac-
que,quādo nacque,et onde nacque l'amore.solo ti resta à
rispōdere alla mia quinta dimāda,che è,perche nacque lo
amore ne l'uniuerso, e quale è il fine,per ilqual fu prodot-
to.PHI.Secōdo quello che hai inteso in risposta de le quat-
tro antecedēti questionì del nascimento de l'amore,nō biso-
gna dire lōgamēte in risposta di questa ultima.il fine pche
nacque l'amore in tutto l'uniuerso, potremo facilmete co-
noscere quādo cōsideraremo il fine de l'amore priuato in
ciascuno de l'indiuidui humani et altri. tu uedi che'l fine
d'ogni amor è la diletatione dell'amāte nella cosa amata,
cosi come'l fin dell'odio è euitare la doglia che daria la co-
sa odiata,però che'l fin che s'acquista p l'amore è cōtrario
di quel che schiua l'odio,e cosi li mezi loro sono cōtra rix,e
li mezi de l'amore sono la sperāza et il seguito del diletto;
e quelli de l'odio sono il timore e la fuga della doglia. adū-
que se'l fin de l'odio è appartare se dalla doglia cōc cattina

Et brutta, è adūque il fin de l'amore approssimarsi al diletto, come buono, et bello. S O. Tu affermi adunque, ò Philone, che'l fin di qual si uoglia amore, sia la diletatione. PHI. Affermolo certamēte. S O. Adunque non ogni amore è desiderio di bello come hai diffinito. PHI. A' che modo cio se gue? S O. Peroche sono molte delectationi nelle quali nō cade bellezza. anzi quelle che piu interamēte diletmano, come sono quelle del gusto cō la sua dolcezza, et quelle de l'odore con la sua soauita, e quelle del tatto nō solamente cō l'amenata temperie rimedio de l'eccesso de l'uno cōtrario cō l'altro reducete à temperamēto, come del caldo col freddo, et del freddo col caldo, e del secco col humido; et de l'humido col secco, et altri, e dilata specialmēte quella pongentissima delectatione Venerea, che ogni diletto corporeo eccede; in alcuno de quali non cade bellezza, ne si possono chiamare belline difformi, et p te sono posti p fine di amore; peroche tutti s'acquistano mediāte uoglia, e desiderio. nō è adunque la uera diffinitione d'amor desiderio di bello, come hai detto, ma desiderio di diletto, ò sia bello, ò non bello. PHI. Ancora che (come gia t'ho detto) amore, desiderio, appetito, uoglia, et altri uocaboli simili, molte uolte s'usino largamente in una medesima significatione, nientedimāco quādo precisamente si douerria parlar, qualche differenza sara nelli loro significati, in alcuni di diuersità, et in alcuni di piu ò manco comune. è ben uero che ogni amore è desiderio, ma non ogni desiderio è uero amore preciso; quale è quello che t'ho diffinito: però che cō ogni diletatione sta il desiderio, et ogni desiderio è di diletatione; ma nō cō ogni diletatione sta l'amore, se ben cō ogni amore sta la diletatione, come proprio fine suo. sono adūque parte de le dilettaggiōi fine d'ogni amore, et

re, et tutte fine di desiderio, et il desiderio si ha come un
 genere comune all'amore, et al non amore. S. O. E' adunque
 una specie del desiderio l'amore. P. H. I. Si ueramente. S. O.
 E' l'altra specie che non è amore, come la chiamarai? P. H. I.
 La chiamaro appetito carnale. S. O. Che differentia fai dal
 l'amore all'appetito? non è egli un medesimo il fine di tut-
 te due, cioè il dilettabile? come li fai adunque così diuersi?
 P. H. I. E' uero che'l fine d'ogn'uno di loro è il diletto, ma del
 l'amore è fine il diletto bello, e de l'appetito è il diletto non
 bello. S. O. Se'l fine de l'appetito fusse il diletto non bello, saria
 deforme, et oltra ch'egli è strano, che'l deforme ne diletta,
 però che la natura il fugge, come contrario, et seguita il bello
 come amato, e ancora impossibile; però che ogni diforme è
 cattiuo, così come ogni bello è buono, et il desiderio non è mai
 di cattiuo, che Aristotele dice che'l buono è quello che tutti
 desiano et appetiscono. P. H. I. Già mi ricordo hauerti que-
 sta errore un'altra volta ripreso, che stimi che ogni non bello
 sia deforme, et non è così, che molti sono che non sono belline
 deforme, pche in la loro natura non cade delli due contrarij,
 cioè bellezza, ne diformità, et sono pur dilettationi, come
 tutte quelle che m'hai nominato. S. O. Non mi negarai già che
 ogni bello non sia buono. P. H. I. No. S. O. Adunque il non
 bello è non buono, et ogni non buono è cattiuo, che fra loro
 non è mezo, come m'hai detto. Adunque ogni non bello è cat-
 tiuo, et quelle dilettationi che non sono belle, sarieno cattiuie,
 il che è falso, però che non desiderate, et ogni desiderato è buo-
 no. P. H. I. Ancora in questo falli, che se bene ogni bello è buo-
 no non ogni buona è bella, e se bene ogni non buono è cattiuo
 e non bello, non ogni non bello è cattiuo, et non buono, però
 che il buono è piu commune che il bello, et però è qualche

buono bello, & qualche buono non bello, & ogni diletto è buono, in quāto diletta, & perciò si desidera, ma nō ogni diletto è bello, anzi sono delli diletti buoni, e belli, & questi sono fine di desiderio, che è amore. e sono altri diletti buoni et nō belli, come quelli che hai nominato, che sono fine di desiderio, che nō è amore ma propriamente appetito, cioè carnale. S. O. Intendo bene la differentia che poni infra il desiderio amoroso e l'appetito, & come dell' amoroso sono fine le dilettationi, le buone, et belle, et dell'appetitoso le buone, et nō belle, et mi merauiglio, perche m'hai consentito, e poni che ogni dilettatione è buona, però ch'è desiderata, et ogni desiderato è buono, il quale se bene si piglia d'Aristotele, che diffini il buono essere quello, che si desidera, et p la cōuersione della diffinitione col diffinito, così come ogni buono è desiato, bisogna che ogni desiato sia buono, niente di meno noi uediamo il cōtrario, che molte dilettationi nō sono buone, anzi cattive, perniciose, & nocive, nō solamente alla sanità, et uita del corpo humano, ma ancora alla salute, et uita de l'anima sua, et pur da molti sono desiderate, che altramente non si seguiriteno, si che non ogni desiderato è di cosa buona, ne ogni desiderio è buono, ne ogni dilettatione è buona, ma molti di quelli desiderij, et diletti sono contrarij, & ruinatorij del bene humano. PHI. Per il detto d'Aristotele non sarà da cōcedere che ogni desiderato fusse buono, peroche egli non dice che'l buono è quel che si desia, ma dice che'l buono è quel che tutti desiano, et questa diffinitione si cōuerie ben cō esso buono diffinito, poché quel che tutti desiano è ueramente buono. S. O. Et quale puo esser questo buono, che gli huomini desiderano? PHI. Lui medesimo Aristotele il dichiara et dice, che è il saper, et principia la sua metaphisica. Tut

ti gli huomini naturalmete desiano sapere, e questo è nõ solamente buono, ma uero, et sempre bello, si che Aristotele nõ ne cõstringe però à dire che ogni desiderato sia buono. S O. Adunque perche me l'hai consentito, et ancora confirmato? P H I. Però che in effetto è così, che'l fine della uolonta, et desiderio è il buono, et tutto quel che si desidera è sotto specie di buono, et dilettabile, et così ogni dilettabile (in quanto dilettabile) bisogna che sia buono, et desiderato: ma gli desiderij, et diletationi desiderate sono come li desideranti, che alcuni sono temperati in se, et così gli suoi desiderij sono diletationi temperate, et altri desideratij sono in se stemperati, et così gli suoi desiderij sono di diletationi stemperate. S O. Adunque nõ sarieno buone. P H I. Nõ sono buone ueramente in se, ma sono buone à lui perche gli paiono buone, et sotto specie di buone le desia; però che il stemperamento della sua complessione il fa errare, prima nel giudicio, et dipoi nel desiderio, et nella diletatione desiatà, che essẽdo cattiva la reputa buona. S O. Adunque sono delle diletationi che non sono buone se bene paiono; et de desiderij di cose non buone; ch'è contrario di quello che m'hai concesso, et affirmato. P H I. Così come ogni dilettabile par buono, così partecipa di qualche cosa buona, che l'fa parere buono, et il desiderio tẽde in lui dalla parte del buono, ilqual partecipa, et tu uedi che la diletatione (in quanto diletatione) è buona cosa, così come la doglia in cõtrario di quella (in quãto doglia) è cattiva. non è adunque senza ragione, che si come ogni doglia s'abborrisce, teme, et fugge, così ogni diletatione si desidera, spera, et segna. S O. Adunque come dici che molte diletationi sono cattive, et stemperate, sono così li desiderij, e li desideratij di quelli? P H I. Puo stare in un soggetto bene, et male, nõ

da una parte, ma da diuerse, perche puo esser una cosa buona in piccola parte sua et apparente, ma cattiuu nella maggiore parte sua et piu intimamēte et esistētemēte, et tali sono le cattiuue, & stemperate dilettationi, che in quāto dilettano sono, et paiono buone, ma in se stesse sono cattiuue; però che'l bene che hāno della sua forma è unito con la malitia della materia, et sommerso in quella, onde sono in se cattiuue, et hāno qualche cosa di buono apparēte che diletta. et ancora questo non è buono assoluto, ne apparente, ne dilettabile a tutti, ma solo alli suoi stemperati desideranti, che sono tirati nel desiderio del minimo bene loro, senza cōsideratiōe del superchio male, c'ha sotto di lui; ma li temperati nō inganna quel poco bene apparēte. pche conoscono il troppo male con che è misto, onde non il giudicio essere dilettabile, ne desiderabile, ma uera doglia: la quale si debbe abhorrire, temere, et fuggire. e di questi si truouan assai nell'appetito carnale, che la maggior parte delle dilettationi del gusto, e del tatto uenerico, et altre mollitie sono cattiuue, & pernitiōse. S O. Et sono alcune di queste carnali dilettationi che son pur ueramente buone. PHI. Sì quelle che sono tēperate, necessarie alla uita humana, & alla progenie: le quali se bene sono dilettationi carnali, sono, et si chiamano honeste: però che sono misurate, e temperate dall'intelletto principio dell'honestà: & li desiderati, et desiderij di quelle sono ueramēte uirtuosi, & honesti. S O. Nelle belle dilettationi è forse questa differētia ancora di buone, et cattiuue, come in quelle che nō sono belle? P H I. Anzi assai, però che molte cose sono amate per belle, che se bene hāno qualche formale bellezza apparēte che le fa amate, quella è tanto uinta da la deformita, & bruttezza della lor materia che sono ueramente brutte, nō

amabili, ma odiabili & da fuggire: & di questa sorte è la bellezza de l'oro, ornamēti, gioie, e de l'altre cose materiali, superflue, et non necessarie alla uita: l'amore del le quali propriamēte si chiama cupidita, et auaritia. & così paiono belli li ragionamēti, orationi, & uersi che sono faceti, et cōsonanti, & contengono sententie dishoneste, & brutte: & così tutte le uaghe fantasie, & belli disegni all'apparētia, che dall'intellettuale ragione sono giudicate brutte. & di questa sorte san l'illecita gloria et honore, et ingiusto dominio, et imperio: che come belli apparēti sono desiati, essendo in se deformi & dishonesti: l'amore de quali si dice ambitione: & il desio di tutte le specie delle cose desiate belle, e buone apparēti, et non esistenti, cōmunemente si chiama libidine. S O. Sono dūque secondo questo quattro maniere di diletationi, due buone & belle, & due buone e non belle: l'una de le buone et belle è esistēte, e l'altra è apparente: et così l'una delle buone et nō belle, è di buono esistēte, e l'altro di buono apparēte. fariano così forse tate differentie nelli desiderij, et nelli desideranti? P H I. Nelli desiderij si, che hāno tutte quattro le differētie delle diletationi desiderate: ma nelli desiderāti nō bisogna porre più che due specie, tēperato, o stēperato, ouero honesto, o dishonesto. Li tēperāti delle belle bellezze, e buone, e di quelle che sono buone, e nō belle, desiano quelle che sono tali in uera esistētia, & nō solo in apparētia: ma li desiderāti stemperati desiano quelle diletationi che sono belle, ouero buone in apparētia, nō in uera esistētia, et questa differentia procede dalla bontà e bellezza che è nell'anime delli desiderāti: perche quel che è buono et bello, ama le diletationi ueramēte belle, & desia le ueramēte buone: et quello che nō ha bene, ne bellez-

za esistete, ma solamente apparente, ama le dilettationi belle apparentemente, & non in esistente uerita. benchè ancora fra queste due si truouino mezi cōposti d'ambi due: che al cuni sono temperati, et honesti circa alcune delle dilettationi, et circa de l'altre stemperati: & alcuni per la maggiore, et principal parte sono teperati et nel manco stemperati, et altri al cōtrario: & pur debbono sortire il nome di quello à che piu sono inclinati, honesto, o dishonesto. SO. Intèdo à che modo ogni dilettatione è buona apparente, o esistente, e perciò è desia: & quelle che oltra de l'essere buone sono belle apparèti, o esistenti, non solamente si desiano, ma ancora s'amaro. & perciò hai detto che'l fine dell'amore è la dilettatione dell'amante nella cosa amata: & così debbe essere il fine del desiderio dilettatione del desiderante nella cosa desiderata, poi che non è fra loro altra differentia, se nò che'l desiderate non amante, desia sotto specie di buono il nò bello esistente, o allui apparente: & il desiderate amante ama sotto specie di buono il bello, o che sia bello, o che gli paia. Ma uorria saper da te o Philone come si cōforma questo fine dell'amore cō quello che m'hai detto nella sua prima diffinitione, che è desiderio d'unione, che l'unione pare che sia altra cosa che la dilettatione. PHI. Anzi è quella medesima, che nò è altro la dilettatione che l'unione del dilettabile: & il dilettabile, come t'ho detto, o è solo buono, o ancora bello, ouero pare al desiderante: si che dire del fine d'amore, che è la dilettatione dell'amate nella cosa amata, è quāto dire l'unione dell'amate con la cosa amata. SO. Ancor questo intèdo, ma un dubbio mi restà ancora, che tu fai fine d'ogni amore la dilettatione: et à questo modo ogni amore faria del dilettabile: e tu di mète d'Aristotele m'hai

detto, che sono tre amori, quello del dilettabile, quel dell'utile, e quel dell'honesto. come dūque tu la sciādo li due principali, il fai tutto del dilettabile, ponēdo il fine dell'amor solamēte nella dilettatione? P H I. Se ben Aristotele parte l'amore in tre, come hai detto, et uno di loro chiama solamente dilettabile, sappi che 'l fine di ciascuno delli tre è la dilettatione: però che, così come quel che ama le dilettationi corporee, procura dilettarsi nell'unione di quelle cose: e chi ama le cose utili, e desia possederle, è per la dilettatione che fruisce nel loro acquisto, e possesse: trouarai molti a chi molto piu diletta il guadagno dell'utile, che il dolce māgiare et beuere, & li ueneri atti: onde molte uolte lasciano queste cose, p seguitare l'utile: e così l'honesto, a chi l'ama, e sommamēte dilettabile: e l'amāte desidera fruire la dilettatione de l'honesto acquisto. si che il fine d'ogn'uno di questi tre amori, ultimamēte è dilettarsi l'amante nell'unione della cosa amata, ò sia dilettabile, ò utile, ouero honesta. S O. Adūque perche chiama Aristotele l'uno solamēte amore del dilettabile, e gli altri nomina altrimēti? P H I. Però che uolgarmente le dilettationi carnali si chiamano, e son tenute propriamente dilettationi, nō perche le siano ueramente, però che la minore dilettatione cōsiste in quelle, per esser basse, materiali, e la maggior parte loro priue della bellezza, e piu ueramēte si desiano che amano, come hai inteso, e se hāno qualche bellezza, quella è si uinta dalla bassezza della materia che ella è sommersa nella sua deformita, e la loro bōta nella malitia di quella: onde il buono, e bello che in quelle si truoua è solo apparēte, e nō esistente. Ma Aristotele secōdo l'oppenione uolgare l'intitolò del nome di dilettabile: e dell'utile, perche māco a molti non di

letti, à differentia di questo, il chiama utile: così per hauere
 l'utilità in maggior grado che diletatione, come principal-
 mēte perche la diletatione sua, per essere nella spirituale i-
 maginatione, nō è così materialmēte sensata come la carna-
 le: et all'honesto, se bene è molto più, et più ueramēte dilet-
 tabile che gli altri due, il chiama honesto; così per l'honestà
 et sua propria differēza, come perche la diletatione sua, p-
 essere nella mente spirituale, nō è materialmēte sensata, co-
 me il dilettabile carnale. il quale, come t'ho detto, se bene è
 il più apparente al uolgo delli huomini, et ancora alle be-
 stie, è in effetto poco, o niēte esistente in bontà ne la bellez-
 za. S O. Come no? nelle diletationi carnali non uedi tu che
 ne sono molte che sono necessarie alla sostentatione dell'
 individuo, et alla cōseruatione della specie? onde dalla na-
 tura, di mēte del sommo opifice, cō mirabil arte, et sottilissi-
 ma sapiētia nelli suoi organi proprij cō soauissimo diletto
 furono ordinate, e dedicate. come adūque le tali diletatio-
 ni nō sono uere buone, se bene sono carnali, ma solamente
 apparēti, come dici? questo nō è già uerisimile. P H I. Di que-
 sta sorte di diletationi nō ho detto mai che fussero cattive,
 e solamēte buone in apparētia, anzi t'affermo che sono ue-
 ramēte buone. S O. Sono pur diletationi carnali, et l'amor
 loro è dalla parte del dilettabile. P H I. Sono bē carnali dilet-
 tationi, ma non sono puramēte della specie del dilettabile,
 anzi sono ueramēte di quella dell'honesto, quādo, come dis-
 si, sono tēperate quāto si richiede al bisogno della sostētatio-
 ne dell'individuo, e cōseruatione della specie. e quādo ecce-
 deno questo tēperamēto, sono dishoneste, e stēperate, et pro-
 prie del puro dilettabile, nudo di honesto, et il bē e bellezza
 loro è solamente apparēte, et nō esistente. S O. Come quel

le che sono carnali, tu le leui del membro del dilettabile, per essere tēperate et honeste, queste non par già che tu le possi caudare del suo genere dilettabile, come fai. PHI. Ne manco io le cauo totalmente di quel genere; ma dico che non sono del puro dilettabile, cioè di quello che nō partìcipa l'honesto; però che queste sono diletationi honeste. SO. Adunque una medesima dilettaōe entra in due generi d'amore, nel dilettabile, et nell'honesto. PHI. Entrano ueramēte in ambi due i generi, ma da diuerse bande: perche queste necessarie diletationi, se bene hāno la parte loro materiale del dilettabile, hāno la parte formale dell'honesto, che è il loro conueniente temperamento alli necessarij, et ottimi fini, a che sono dirizzate dell'indiuīdua sostentatione, et della conuersatione specifica: et così accade nel genere dell'amore dell'utile, che quello ha puro utile nudo dell'honesto, cioè stemperato & improporcionato al bisogno della uita, et dell'ope uirtuose: et è solamente buono, et bello apparēte, & esistente è cattiuo, et pernicioso: quale è la cupidita, et auaritia. ma quando è tēperato, & conueniente a questi due fini, è ueramēte buono e bello: & entra in ambi due i generi d'amore, utile, & honesto. però che la materia sua è dell'utile, et la forma del suo temperamento è dell'honesto. SO. Adūque l'amore dell'honesto è materialmēte qualche uolta del dilettabile, e qualche uolta dell'utile. Hor saria forse alcuno amore che materialmēte, et formalmente fusse honesto, senz'a pigliare punto da alcuno delli altri due generi? PHI. L'amore dell'honesto è amare le uirtu morali, et intellettuali: e per essere le morali circa l'operationi dell'huomo, bisogna che sia la materia loro secōdo la natura di quelle operationi, in che la uirtu esiste: onde la uirtu della continentia, o temperamen-

to nelle dilettationi carnali, ha p materia il corporale diletto, & per forma la cōtinentia e temperamento in quello: la quale porge tanto maggiore, e piu degna dilettatione nelli amati, che la corporeita della materia sua, quāto è piu degno in noi lo spirituale del corporeo, & così la uirtu della liberalita et cōtinentia, et astinētia del superfluo nelle cose possedute, hāno per materia l'utile, e per la forma la satisfattione, & astinentia temperata del superfluo con liberale distributione di quella: nella quale l'honesto amante gusta per dilettation la medesima possessione dell'utile, e così tutte l'altre uirtu morali che sono circa dell'operationi humane, come la fortezza, giustitia, et prudentia, et altre, hanno la materia della natura operatiua, e la forma loro è l'habito honesto del temperamēto di quella: ma le uirtu intellettuali sono tutte honeste, e nō hāno altra cosa del materiale: però che nō uersano circa atti, ne dilettationi corporee, dalle quali possino pigliare materia alcuna, ma circa cose eterne separate da corpi, et intelligētie. onde tutte sono forme intellettuali senza cōpagnia di materia: e sono pure, et uere honeste per se stesse, et nō per participatione, come l'altre: et però l'amore di queste chiama Platone diuino. S O. Et l'altre specie d'amore come le chiama Platone? P H I. Egli diuide li generi d'amore, in tre, come Aristotele, ma in altro modo, che è amore bestiale, amore humano, et amore diuino: chiama bestiale l'amore eccessiuo delle cose corporee, nō tēperato dall'honesto, ne misurato dalla retta ragione, così nelle dilettationi soperchie carnali, come nella cupidita, et auaritia dell'utile, et altre fantastiche ambitioni: però che, mancādo in tutte queste la moderatione e tēperamēto dell'intelletto humano, restano amori d'uno animal sen

za intelletto, et ueri bestiali, e chiama amore humano quello, che è circa le uirtu morali tēperatiue di tutti gli atti sensuali, & fantastichi di esso huomo, e moderāti la loro diletatione: ilquale amore, per hauere la materia corporea, et la forma intellettuale, e honesta, ei chiama amor humano, per essere cōposto l'huomo di corpo, & d'intelletto. Et chiama amore diuino, l'amor della sapiētia, e dell'eternē cognitioni, ilqual per esser tutto intellettuale, honesto, e tutto formale senza cōpagnia di materia alcuna corporea, ei chiama diuino: però che in questo solo gli huomini sono participi della diuina bellezza. e quanto l'amore humano eccede il bestiale, tātō la diletatione, che è il fine suo dell'amāte nella cosa amata, è maggiore, e piu eccellēte che nō sono le corporee, & esorbitanti diletationi bestiali: che appresso il uolgo son tenute le principali nel diletto: essendo in effetto basse, e tenuissime in quello. & cosi potrai ancora intendere che quātō l'amore diuino è piu sublime dell'humano; tanto la diletatione di quello è maggiore, piu soaue, e piu satisfattoria, e piu intēsamēte desiata da chi la conosce, che la diletatione dell'altre uirtu morali, e amori humani. Sī che, diuidendo l'amore alla peripatetica, ò alla stoica, nō ne trouerai alcuno, di chi il fine non sia la diletatione dell'amāte nella cosa amata, come t'ho detto. S O. Veggo in effetto che cosi è, e che'l fin d'ogni particular amore è il diletto dell'amāte nell'uniōe della cosa amata. hormai mi puoi dir piu oltra, rispondēdo alla mia domāda. qual è il fin uniuersale, per ilqual nacque l'amor nell'uniuerso? che in quel nō mi par cosi facil porre la diletatione p fine, come nelli particolari amori de gli huomini, e de gli altri animali. P H I. È bē tēpo di dirtelo. tu sai una uolta che'l mōdo fu predot-

to dal sommo creatore mediāte l'amore, perche uedendo'l sommo buono la sua immensa bellezza, et amādo quella, e quella lui come sōmo bello, produsse, ouer generò à similitudine della sua bellezza il bel uniuerso; però che'l fine dell'amore è (come Platone dice) parto in bello. prodotto adū que l'uniuerso dal sommo suo creatore à somigliāza, ouero ad imagine della sua immēsa sapientia, nacque l'amore del creatore uerso di esso uniuerso, nō come d'imperfetto à perfetto, ma come da perfettissimo superiore à meno perfetto inferiore, et come dal padre al figlio, et dalla causa al suo effetto singulare: onde il fine di questo amore nō è acquistare bellezza che māchi all'amāte, ne dilettersi nell'unione di quello amato, ma è p fare acquistare la maggior perfettione all'amato, della qual mācaria se nō l'acquistasse p l'amore dell'amāte, & per dilettersi esso diuino amāte nella bellezza maggiore, alla quale l'amato uniuerso arriuua mediāte il suo diuino amore: come accade tutti gli amori delle cause alli quattro suoi effetti, dalli superiori à gli inferiori, dalli padri alli figli, dal maestro al discipulo, & da tutti li benefattori alli suoi beneficiati: che l'amore loro è desiderio, che l'inferiore suo arriuui al maggiore grado di perfettione e bellezza, nell'unione della qual cō esso amato esso amāte si diletta, e questa diletteatione dell'amāte nella perfettione, e bellezza dell'amato è fin dell'amor di esso amāte. S O. Di questa materia gia mi ricordo te hauermi detto questa distinctione, che è fra l'amore del superiore all'inferiore, e l'amore dell'inferiore al superiore, e la sentētia è stata quasi una medesima, se bē in altri modi di dire, et altri propositi; e conosco che se bē il fin di ciascun di questi due amori è diletteatione dell'amāte nell'acquistata bellezza dell'a

mato, che pur l'amor dell'inferiore al superiore è p la bellezza del superiore amato acquistata dall'inferiore amante à chi manca, et il fine dell'amore suo è la diletatione dell'amate nell'unione della bellezza dell'amato superiore, laquale gli m'acaua; ma l'amore del superiore all'inferiore, è p la bellezza che acquista l'inferiore amato, laquale gli m'acaua col quale acquisto esso amante, come in fine del suo amore, ancora si diletta, come si diletto esso amato nell'acquisto, & unione di quella, laquale amaua, & desiaua mancandogli, et conosce che di questa sorte è l'amore del sommo creatore all'uniuerso creato. & in lui questa distintione è piu uera & propria, che in nessuno altro amore di superiore ad inferiore, se bene gli altri superiori in questo li somigliano; t'ito piu che l'amore diuino (come dici) all'uniuerso è quello, mediante ilquale esso uniuerso acquista il sommo grado di bellezza à lui possibile, come si uede nell'amore del maestro al discepolo, che è mezzo di fare crescere il discepolo in p'fettione, et bellezza intellettuale, quel che nò è nell'amor di molti de gli altri superiori alli inferiori. onde questo amore diuino non solamente non denota mancamento in esso superiore amante, anzi denota somma perfettione participatiua del maggior grado possibile nell'uniuerso creato, se non fusse una maniera di mancamento imaginario relatiuo, che ombreggia dell'effetto nella causa, secondo m'hai altre uolte detto. ti pare o' Philone ch'io habbia inteso questa tua sottil distintione dell'amore del superiore all'inferiore cò la comune diletatione nell'uno, et nell'altro? PHI. Mi pare che si, che assai bene l'hai referita, ma che adunque? S O. Voglio inferire che questo non satisfaccia alla mia domanda; ch'io nò ti domando del fine, perche nacque l'amore diuino, ilquale quando il mò

do fu prodotto nacque cō lui; ma ti domando, perche nacque l'amore dell'uniuerso creato, & quale è il fine di quello. PH I. Ti satisfaro bene, quando uorrai intendere il resto, del quale questo bisognò che fusse effordio. Essendo adunque il primo amore diuino, ouero innamoramēto del sommo Dio alla sua propria e somma bellezza e sapiētia, quello è stato causa produttiua dell'uniuerso à similitudine di quella, cō sua cōtinoua cōseruatione; peroche l'amore che prima l'ha prodotto per sua indissolutione, sempre producēdo, il conserua. Il secondo amore diuino che è dell'uniuerso prodotto, è quello che l' prodotto porta in sua ultima perfettione: pche cōsi come il primo essere dell'uniuerso uiene da quel primo amore che l' precede, cōsi l'ultimo e pfettiuo essere di quello precede, & è causato dal secōdo amore diuino cioè quel che ha l'uniuerso, essēdo gia prodotto à somigliāza del padre, che amando prima se stesso desia generare in bello la sua similitudine, e genera per quello amore precedente il figlio, & dipoi acquistando col figlio un secondo, & nuouo amore uerso di lui, mediante questo secondo amore procura cōdurre questa amato figliuolo nell'ultima sua pfettione, et maggiore grado di bellezza possibile. S O. Ancora questo intendo, & molto mi piace intenderlo, niētedimanco non mi mostra ancora il fine, perche nacque l'amore dell'uniuerso, se bene mi mostra li dui fini delli due amori diuini, del primo la prodottione, del secōdo la pfettione dell'uniuerso. ti resta adunque à dire il fine, pche nacque l'amore di esso uniuerso. PH I. Sono per dirlo: & circa ciò dei prima intendere, che è quello in che consiste la perfettione dell'uniuerso prodotto. S O. Questo ho ben gia inteso: non mi bisognaria per quello nuoua eruditione, peroche essendo l'uniuerso, come

m'hai detto, prodotto ad imagine, e similitudine della somma sapientia, la sua perfettione cōsiste in essere propriamēte simulacro di quella ilquale è il proprio fine del suo producēte, come accade in ogni cosa artificciata, che la pfettione sua cōsiste in essere fatto somigliante al proprio alla forma de l'arte, che è nella mēte dell'artefice; et questo è il proprio fine di esso artefice nella fattione di quella, e così debbe essere di esso uniuerso prodotto. PHI. E' ben uero che questa è la prima perfettione dell'uniuerso prodotto, et il primo fine del sommo producēte nella prodottione di quello, come bene hai somigliato in ogni cosa fatta per arte, cioè che sia simile tātto proprio, quātto sia possibile alla sapientia del sommo opifrice; ma questo nō è il fine ultimo, et l'ultima sua perfettione. perche così come in ogni cosa artificciata, come dire un uaso da beuere, la prima perfettione et fine suo è essere fatto propriamēte simile alla forma et arte, che è nella mēte dell'artefice, e l'ultimo suo fine, e perfettione è l'essere essercitato nella sua propria opera, per laquale è fatto, cioè in beuere per quello, et di questi due la prima pfettione è fine dell'opera e l'ultima è fine dell'operato: così nell'uniuerso prodotto, il primo fine del producēte, e la prima perfettione di quello cōsiste nella perfettione dell'opera diuina, essendo proprio simulacro della diuina sapiētia, ma l'ultimo fine suo, et ultima perfettione di quello consiste in essercitarsi esso uniuerso nell'atto, et opera, per la quale fu prodotto, ilqual è fine di esso operato, però che l'esser dell'operato è fine dell'opera dell'operāte; e l'opera dell'operato è fine de l'esser suo. SO. Quale è adūque l'atto, e l'opera ch'è fin d'esso uniuerso prodotto, e sua ultima perfettione? PHI. Molti atti pfettiui si trouano nell'uniuerso, ma la sua ulti-

ma perfezzione cōsiste ne l'ultimo, & piu perfetto di quelli, e gli altri subalternati sono uia, o scala p uenire all' ultimo perfettissimo; ma in questo tutti cōmunicano, che cōsì come l'essere de l'uniuerso consiste in legitima productione, e retto esito della diuinita in esso uniuerso, cōsì gli atti suoi pfectiui cōsistono nella uerace, e propria reductione dell' uniuerso in essa diuinita: dalla quale prima hebbe esito, in modo, che cōsì come quella è stata prima il suo principio effectiuo, cōsì ancora ella medesima sia il suo ultimo fine, che nō sola mēte il sommo Dio uolse essere del mōdo causa efficiēte, ma ancora causa formale, e causa finale, causa efficiēte in produrlo, causa formale in cōseruarlo, et sostenerlo nel suo proprio essere, et causa finale in redurlo in se stesso, come in ultima pfectiōe et fine, mediāte gli atti pfectiui di esso uniuerso. S. O. Ho bene inteso à che modo il sommo Dio in tre modi è causa dell' uniuerso, efficiēte, formale, & finale, l'uno per esito productiuo, l'altro per sostentatione cōseruatiua, et l'altro per reductione pfectiua. ma dimmi quali sono questi atti pfectiui dell' uniuerso, che causano la sua reductione nel suo creatore, et quale è l' ultimo perfettissimo di questi, nel quale cōsiste la sua ultima perfezzione? P. H. I. Gli atti dell' uniuerso parte sono corporei, e parte sono incorporei. nelli corporei certo è che nō cōsiste la reductione sua nel sommo Dio; però che p quelli piu presto s' allontana dalla sua purissima diuinita, che s' approssimi à quella. si che cōsiste la sua reductione negli atti incorporei, liquali dependono solamēte dal l' intelletto, ch' è separato da materia. Adunque tutto l' uniuerso prodotto si reduce nel suo creator, mediāte la parte intellettiua, che in lui uolse partecipare, et mediāte gli atti di quella. S. O. L' intelletto ha nissuno altro atto che l' intendere?

PHI. Nò. SO. Adunque nò sono molti gli atti che fanno perfetto l'uniuerso, ma solamēte uno, che è l'intendere. PHI. Quàdo bene ti rōceda che l'intelletto non ha altro atto che l'intēdere, esso intēdere di diuerse cose, sono diuersi atti intellettuali, et se bene sono tutti atti p̄fettini, che aiutano alla reduttione della creatura nel suo creatore, nondimeno quello atto intellettuale che rettamēte causa quella, è quello che ha p̄ oggetto l'essentia diuina, e la sua sōma sapientia; però ch' in questo, come già altroue t'ho detto, cōsiste, e si comprēde ogni cosa intelletta, et ogni grādo d'intellettione. et questo è quello che puo ridurre l'intelletto possibile, secōdo tutta la sua essentia, in intero atto, e gli altri intelletti prodotti attuali nel sommo grado della sua p̄fettione. Et ancora in questo si truouano gradi non pochi subalternati l'uno all'altro, et ancora diremo diuersi atti, e già t'ho dichiarato nella nostra prima cōfabulatione, che l'anima nostra intellettua mediāte tre atti si reduce nel suo sōmo creatore, cō intellettione, cō amore, et cō fruitione unitiua. SO. Adūque tu poni nell'intelletto altro atto che l'intendere? PHI. Già tu sai che se bene nelle cose corporee l'amore è diuerso dall'intellettione, come una delle passioni corporee del l'atto incorporeo, che nell'essentie intellettuali et immateriali stāno insieme, et l'amore lor è intellettino, et intellettione loro delle cose piu alte amoroſe: solo secōdo ragione riceuono qualche distintione, nò reale, ne essentialmēte, et la fruitione unitiua è l'ultima, e p̄fettissima intellettione; però che quāto piu perfetto è l'atto intellettino, tanto è maggiore, e piu p̄fetta l'unione dell'intelletto intendente, et della cosa intelletta. SO. Bastaria adunque questo atto intellettino p̄ ultimo fine dell'uniuerso, et sua p̄fettione, senza fare me

tionone de gli altri due. PHI. Non basta, perche questo terzo
nō puo uenire, se nō mediante gli altri due, però che (come
t'ho detto) delle cognitioni sono alcune che son senza amo-
re, et altre che sono cō amore, et di quelle che sono cō amo-
re, è una che precede l'amore, et l'amore è fine di quella, et
l'altra à chi l'amore precede è fine d'amore. SO. Torname-
le à ricordare breui, et distintamēte. PHI. Quelle cognitioni
oue nō accade amore, sono delle cose buone, e nō belle; et p
consequente non desiate, oueramente p essere cattiuē, et de
formi, odiate, ò forse per nō essere, ò non parere belle ne de
formi, nō desiate ne abhorrite. tutte l'altre cognitioni che so-
no delle cose buone, et belle, sono ò di quelle, delle quali l'a-
more, ò il desiderio è il fin loro, come è la cognitione del ci-
bo, che quādo se ne ha bisogno li succede il desiderio, ò di
quelle chē sono fine di desiderio, come il fruire esso cibo con
unione: e nō è dubbio che questa è la pfetta cognitione del
cibo, cioè l'unitiua, et p tanto cō quella cessa il precedente
desiderio, e la prima cognitione di quello era imperfetta, p
nō essere ancora unitiua, et per il mancamēto de l'unione
gli succede il desiderio, che è quello che la cōduce in pfettio-
ne unitiua, et allhora cessa, cessando il mancamēto. Si che il
desiderio e l'amor nō è altro che la uia della cognitione im-
perfetta, conducente alla pfetta unitiua. di questa maniera
accadeno gli tre atti pfettiui de l'intellettionone dell'uniuerso
alla prima causa; però che'l primo atto reductiuo della crea-
tura è il primo conoscimēto intellettiuo che ha di sua immē-
sa sapiētia, et somma bellezza, et sentendosi distante dal-
l'unione sua l'ama, e desidera uenire à fruirla cō perfetta
unione, et intera conuersione d'esso amante nel bellissimo
amato, mediante ilqual amore, et desiderio di essa diuinità

si viene a quello ultimo, e p̄fettissimo fine unitiuo, che è l'ultimo atto p̄fettissimo, nel qual consiste non solamente la beatitudine dell'intelletto trasformato, et unito in lei, et fatto diuino; ma ancora l'ultima p̄fettione, et felicità di tutto l'uniuerso creato: del quale esso intelletto è la parte principale, et più essenziale: mediante laquale il tutto di esso uniuerso è degno unirsi col suo sōmo principio, et farsi p̄fetto, et bearsi nella fruitione della sua diuina unione. S O. Intendo come in questo ultimo atto e fruitione unitiua dell'intelletto prodotto nel suo sommo produttore, cōsiste l'ultima p̄fettione di tutto l'uniuerso creato: et già di questo uo considerando il fine d'alcuno amor dell'uniuerso, et il bisogno p̄che in lui nacque: però ch'io ueggio che quello ultimo atto unitiuo p̄ficiente dell'uniuerso gli induce il presente amore, et egli è fine di esso amore, cōe l'precede: manifesto è adunque che l'fine di questo amore de l'uniuerso è l'ultima p̄fettione di quello: qual è l'ultimo atto, et fruitione unitiua di quello col suo creatore. ma nell'uniuerso sono altri amori senza questo della natura intellettuale prodotta nella sua prima causa. uorria che mi dicessi il fine commune, p̄che nacque ogni amore nell'uniuerso prodotto, comprēdo ogni particular amore di quello. P H I. Così come li gradi dell'essere ne l'uniuerso sono subalternati, et ordinati l'uno all'altro succedendo dal primo all'ultimo, et dall'infimo al supremo, che l'essere della materia prima è ordinato all'essere de gli elementi, e quello all'essere delli misti nō animati, et questo all'essere de gli animati dell'anima uegetatiua, et questo all'essere de gli animali, et l'essere animale all'essere huomo, che è l'ultimo, et supremo nel mondo inferiore; et ancora in esso h uomo le sue uirtù sono così sub

ordinate l'inferiori alle superiori; cioè quelle dell'anima uegetatiua à quelle della sensitua, & quelle della sensitua à quelle dell'intellettiua, che è ultima et suprema uirtu, non solamente dell'huomo, ma di tutto il módo inferiore: et anco in questa intellettiua uirtu gli atti intellettuali si ordina no d'inferiore à superiore, secodo l'ordine delle cose intelligibili loro oggetto, d'inferiore à superiore; et cosi fino al supremo, et ultimo intelligibile. ilquale, cosi come è sómo ente e ultimo fine, à che tutti sono ordinati: cosi l'atto dell'intetio ne humana, et angelica di che egli è oggetto, è il sommo atto intellettuiuo della mète humana, celeste et angelica, à che tutti gli altri sono ordinati, come ad ultimo fine, & pfettio ne dell'uniuerso prodotto. cosi di questa medesima manie= ra hai da intendere, che sono subalternati gli amori nell'uniuerso prodotto, l'inferiore al superiore, fino all'ultimo supremo: che è l'amor che ha l'uniuerso al suo creatore. aliqua le amore succede come proprio fine la sua fruitione unitiua in lui, che è la sua ultima pfettione, come t'ho detto, si che il fine dell'ultimo, et supremo amore dell'uniuerso prodotto, è ultimo fine di tutti gli amori dell'uniuerso in commune.

S O. Conosco che è cosi, che la fruitione unitiua della creatura intellettuale nel suo creatore nò è solamète fine dell'amore che ha quello, ma di tutto l'amor dell'uniuerso prodotto in comune. ma nò poco mi piacerea, che cosi come mi mostrasti la coordinatione delli gradi dell'esser nell'uniuerso fino all'ultimo et supremo, cosi mi mostrassi la coordinatione delli amori di quello, dal primo all'ultimo.

P H I. Che uuoì tu sap o' Sophia, solamète il semicirculo dell'ordinatiõe delli amori nell'uniuerso, come fu ql che t'ho mostrato delli enti in qllo, ouer tutto il circulo intero in ordinatiõe? S O. Se

bene io nò intèdo che uoglia dire semicirculo ne circulo intero nelli amori dell'uniuerso, ne perche questa ordinatione delli gradi delli enti, che m'hai detto, è semicirculo, e nò tutto: nondimeno perche del buono è meglio il tutto che la parte, uorria se quello delli enti è mezo, che l'integrassi, et delli amori mi mostrassi quello intero circulo, che dici. PHI. Il circulo di tutte le cose è quello che principia gradualmente dal primo principio di quelle, e circolando successiuamente per tutte, si riuolge in quello proprio principio, come in ultimo fine, còprendendo tutti li gradi delle cose à modo circolare: delquale il puto ch'è principio, ritorna fine. Questo circulo ha due mezi. l'uno è dal principio, cioè dal puto al piu distante da lui, che è il suo mezo: et il secòdo mezo è da quel puto piu distante, fino al ritornare in lui. S O. Nel circulo figurale è così. ma dimmi come si truoua così nel circulo di tutte le cose? P H I. Essendo il principio, e fine del circulo il sommo produttore, il mezo di quello è discèdèdo dallui fino all'infimo piu distante dalla sua somma pfectiōne: però che dallui prima succede la natura angelica per suoi ordinati gradi di maggiore à minore: e dipoi la celeste cò suoi successiui gradi dal cielo empireo, che è il maggiore, fino al minore, che è quel della Luna: e da quello uiene nel nostro globo piu infimo, cioè alla materia prima, che e delle sustantie eterne la meno pfecta, e la piu distāte dalla somma pfectiōne del creatore. però che, si come egli è il puro atto, così essa è la pura potētia, et in questa si termina la prima medieta del circulo delli enti descèdète dal creatore per gradi successiui, da maggiore à minore, fino ad essa materia prima infima d'ogni grado di essere. da lei il circulo uolge la secòda medieta ascèdèdo da minore à maggiore, co

me di sopra t'ho detto, cioè dalla materia prima à gli elementi: dipoi alli misti, dipoi alle piante, dipoi à gli animali, et poi all'huomo. nell'huomo dall'anima uegetatiua alla sensitua: e da quella all'intellettiua. e ne gli atti intellettuali, da uno intelligibile minore ad un'altro maggiore, fin all'atto intellettuale del supremo intelligibile diuino, che è ultimo unitiuo, nō solamēte con la natura angelica, ma quella mediate, cō essa suprema diuinità. Vedi come la seconda medietà del circulo ascendendo li gradi de gli enti, uiene à terminarsi nel principio diuino, come in ultimo fine, integrando perfettamēte il circulo graduale di tutti gli enti. S O. Veggo l'integrità del mirabil circulo de gli enti nella sua graduale ordinatione. et se ben un'altra uolta me l'hai significato ad altro proposito, tātō mi satisfà, e diletta l'intelletto, che sempre m'è nuoua. hormai puoi mostrar il circulo de gli amori in ordine graduale: di che è il nostro proposito. PHI. Così come l'essere nel primo semicirculo procede discendendo à modo di esito productiuo dal primo ente, dal maggiore al minore fino all'infimo Chaos, ouero materia prima: et da lui nell'altro semicirculo torna l'essere ad ascendere di minor à maggiore à modo di reduttione in quello di che prima è uscito: così l'amore hà origine dal primo padre dell'uniuerso, e da lui successiuamēte uiene paternalmēte discēdēdo sēpre da maggior à minore, e da pfecto ad imperfetto: e piu propriamēte da piu bello à mē bello, p porgerli la sua pfectione, e parteciparli la sua bellezza quātō è possibile succedēdo per li gradi de gli enti, così nel mōdo angelico, come nel celeste, che ogn'uno cō carità paterna cāusa la productione del suo succedēte inferiore, partecipādoli il suo essere, o bellezza paterna, bēche in minor grado, secondo cō-

uiene; et così per ordine, in tutto il primo semicirculo, fino al Chaos infimo grado delli enti. Et da quello principia l'amore ad ascèdere nel secòdo semicirculo, da inferiore à superiore, e da imperfetto à perfetto, per arriuare alla sua perfettione; e da men bello à piu bello per fruire la sua bellezza: però che la materia prima naturalmēte desia, et appetisce le forme elementali, come belle, e piu perfette: et le forme elementali, le miste, et uegetabili: & le uegetabili, le sensibili: & le sensibili amano cò amor sensuale la forma intellettiua, laquale con amor intellettuale ascède da uno atto d'intellettione d'uno intelligibile mē bello, ad un' altro piu bello fino all'ultimo atto intellettiuo del sommo intelligibile diuino cò l'ultimo amore della sua somma bellezza: col quale il circulo amoroso si redintegra nel sommo buono, ultimo amato, qual fu il primo amāte padre creatore.

SO. E' adunque il semicirculo primo delli amori, dalli piu belli alli men belli, e dalli perfetti alli imperfetti: & l'altro semicirculo al còtrario d'amori dalli men belli alli piu belli. et oltra che è strano che sia l'amor efficace dal piu bello al meno, perche nessuno desia il meno di se, è ancora strano che l'uniuerso si diuida tutto in dui mezi di queste due maniere d'amori: per tãto uorria che mi dichiarassi la causa.

PHI. Nò meno efficace, ma forse piu è l'amor del padre al figliò, e dal maestro al discepolo, e della causa all'effetto, che di q̃sti alli suoi supiori: poi che fãno maggiori cose mediāte l'amor che gli hãno in pdurle, generarle, e bonificarle che nò fanno essi p li suoi primi: che nò fanno altro, che desiar d'approssimarsi alla sua pfettione. e se ben quelli inferiori nò hãno bellezza che mächì alli supiori, p laqual egli amano desiādola, amano la sua propria bellezza, p partiparla

all'inferiore, à chi ella m̃ca : con laquale participatione lo ro superiori restano piu belli, essendo li suoi inferiori bellificati da loro. et ancora per la bellezza di tutto l'uniuerso, come gia piu largamēte t'ho detto, et è tutto il primo semicirculo di simile amore di superiore piu bello ad inferiore mē bello. però che tutto quel mezzo cōsiste in esito prodotti uo, et il producēte è piu bello del prodotto, et l'amor gli fa produrre, et parteciparli la sua bellezza; et cosi è dal primo prodotto infino alla materia ultima prodotta, perche lo amor del maggior al minore è mezzo e causa della productione: ma nell'altro semicirculo, dalla materia prima fino al sommo buono, per essere reduttiuo p uia d'ascensione per fettua dall'inferiore al superiore, bisogna che l'amor sia dal mē bello al piu bello, per acquistare della sua bellezza, et unirsi cō quella: e cosi di grado in grado superior successiuamēte, fino all'unione della natura intellettuale creata cō la sua bellezza, e la sua fruitione nel sommo buono, mediate l'ultimo amore di quella, che è causa dell'atto nutritiuo dell'uniuerso col suo creatore: ilqual è sua ultima pfettione. SO. Mi piace nō poco intēdere l'intero circulo delli amori dell'uniuerso cōforme à quello delli gradi delli enti: e cō questo conosco che'l fin delli amori dell'uniuerso, sono p ultimo atto unitiuo col suo creatore: perche gli amori prodottiui sono p li reduttuiui, e li redutti tutti successiuamēte sono p ultimo amor che induce l'ultimo atto unitiuo dello uniuerso col sōmo buono: che è l'ultima pfettione di quello. in modo che tutto ciò che uscì da quella pura, e bellissima unita diuina, fu pche reducēdo l'uniuerso ritornasse ne l'unione di quella: nella quale il tutto come pfetto si beaticasse. Ma ricordati ò Philone che tu m'hai detto che'l fin

d'ogni amore e' la dilettaçione dell'amate nella cosa amata, e diceſti che'l fin de l'amor dell'uniuerso e' di quella medesima ſorte: hora tu il poni nell'atto unitiuo col principio di uino, che parrebbe altra coſa. PHI. Nò e' altro, anzi tãto quãto queſto atto e' piu ſupremo, per eſſere unitiuo dell'uniuerso cò la ſomma bellezza, tãto la dilettaçione che e' in quello, laquale e' il proprio fine dell'amore, e' maggiore ſenza proportionẽ, e piu immẽſa, e ſomma di tutte le dilettaçioni delle coſe create: et gia ti ho detto, che nò e' altro la dilettaçione dell'amate, ſe nò l'unione ſua cò la bellezza amata: e quãdo quella bellezza e' finita, la dilettaçione e' finita, poca o' affai, ſecòdo la bellezza: et eſſendo finita, come e' nell'ultimo amor dell'uniuerso prodotto, cioe' di ſua parte intellettua al ſommo buono, biſogna che'l fin di quello amore ſia immẽſa, et infinita dilettaçione: laqual e' il fine di tutto l'amore del mòdo creato, p ilquale l'amor nacque in eſſo uniuerso. pche ſenza amore e deſiderio di tornar ne la ſoma bellezza impoſſibile era, che le coſe uſciſſero in loro produçtione, allòtanãdoſi dalla diuinita: che ſenza amore paternale, e deſiderio produçtiuo ſimile al diuino, era impoſſibile che procedeſſe l'uno grado dell'ente prodotto dal ſuo ſuperiore, e s'allòtanaffino dalla diuinita, coſi ſuccedẽdo di grado in grado fino alla materia prima. però che l'amor paternale, ouero produçtiuo, e' quel che ha tutto il primo ſemicirculo dal ſomo ente fino all'ultimo Chaos. e coſi nò era poſſibile, che gli enti prodotti poteſſino tornare ad unirſi cò la diuinita, et acquiſtar quella ſoma dilettaçione, in che coſiſte la pſettione, e felicità di tutto l'uniuerso, eſſendo ſomamẽte diſtãti da loro in eſſa materia prima, ſe nò fuſſe l'amore, e deſiderio di ritornar in quella, come in ultima

pfettione loro, che è quello che li cōduce fin all'ultimo atto felicitàte dell'uniuerso. si che sendo l'amor productiuo del primo semicirculo per l'amor reduttiuo del secōdo, e quello p l'ultima pfettione, et beatitudine dell'uniuerso, segue che l'amor dell'uniuerso nacque per indurli la sua ultima felicità. S O. Conosco certo che l'amor nacque nell'uniuerso prima per ampliare successiuamēte la sua productione, e poi p bearlo cō sōma diletatione, inducēdo l'unione sua col sōmo buono primo principio suo : e cō questo son satisfatta della mia quinta dimāda, del perche l'amor nacque nell'uniuerso. Tre cose sole mi restano à sapere in questa materia, l'una, che se bene la diletatione debbe essere fine dell'amore naturale, ò sensibile, cioè di quell'amore che prouiene da l'anima, et uirtu corporee, nō par gia conueniēte che sia ancor fine dell'amore intellettuale: però che la diletatione è passione, e l'intelletto separato da materia nō è passibile, ne giusto è che sia soggetto d'alcuna passione: tanto piu l'intelletto angelico e diuino, onde loro nō debbeno hauere la diletatione per proprio fine: nō è adūque quella il fin cōmune d'ogni amore, come hai detto. La secōda è, che se bèn il fine di tutti gli amori reduttui è delectatione, come hai detto, gli amori productiui nō par che habbino questo fine; peroche nessuna cosa si diletta in approssimarsi al nō bello, onde piu presto par che sia il fin di quelli amori productiui dare, e partecipare bellezza oue ella nō è, che diletarsi, come hai detto, pche nō si puo dilettae cō chi da se nō ha bellezza. La terza è che tu hai detto di sopra, che l'amor che ha il creatore all'uniuerso creato, è quello che'l reduce alla sua pfettione, cosi come l'amor che ha alla propria bellezza è quel che l'ha prodotto, et hora mi dici, che quello

amore che'l cōduce in la sua propria pfettione, è quello che ha l'uniuerso, mediāte la sua parte intellettiua, alla somma bellezza diuina. nō è adūque l'amore di Dio all'uniuerso quello che'l cōduce in sua perfettione, ma quello dell'uniuerso a Dio. Soluemi questi tre dubbj, e mi chiamerò satisfatta da te di quello che m'hai promesso dire del nascimento d'amore. PHI. Per questo poco resto nō uoglio lasciare d'uscire di questo debito. la diletatione sensuale è passione nell'anima sensitiua, come l'amore sensuale è ancora passione di quella, se nō che l'amore è la prima delle sue passioni, e la diletatione è l'ultima, et fine di esso amore: ma la diletatione intellettuale nō è passione nell'intelletto amate. e se tu cōfenti che ne gli enti intellettuali sia amore, che nō è passione, bisogna ancor che cōfenti, che in quelli sia diletatione senza passione: laqual è fine del loro amore, e piu pfetta, et astratta che il medesimo atto amoroso. SO. Se l'amore, e la diletatione de gl'intellettuali nō sono passioni, che sono adūque? PHI. Sono atti intellettuali, secōdo t'ho detto, remoti d'ogni naturale passione, se bene noi nō habbiamo altri nomi che darli, pche nella sensualita dicono passione, et gia t'ho detto, che l'amor nell'intelletto prodotto è la tēdētia della prima intellettiua, del bello intelligibile, nell'ultima unitiua, che è la pfetta: e la diletation in lui nō è altro che la medesima intellettiua unitiua di esso bello intelligibile. SO. Et nell'intelletto diuino che sono? PHI. L'amor diuino è tēdētia di sua bellissima sapiētia in sua bella imagine, cōe nell'uniuerso da lui prodotto cō reduction di quello nell'union della sua sōma bellezza, e la diletatione sua è la pfetta union di sua imagine in se stesso, e del suo uniuerso prodotto in esso producēte: e pciò dice Dauid; dilet

DIALOGO III.

tasi il Signore ne gli effetti suoi, pche in quella unione del
 la creatura col creatore nò solamēte cōsiste la dilettatione,
 et saluatione di essa creatura, come dice Dauid, ci dilettare
 mo nel sommo principio di nostra saluatione; ma ancora
 cōsiste in quella unione la diuina dilettatione relativa p la
 felicità del suo effetto. Et nò ti paia strano che Iddio si di-
 letti, perche egli è la somma dilettatione dell'uniuerso, Et
 per l'eterno amore della sua medesima bellezza, bisogna
 che in lui, da lui, et à lui sia somma dilettatione, e per quel
 lo gli antichi Hebrei quando haueano diletto, diceuano be-
 nedetto quello che la dilettatione habita in lui, e la diletta-
 tione in lui è una cosa medesima col dilettante, Et cō quel
 che'l diletta, e nò è strano che diciamo lui dilettarsi cō la p-
 fessione della sua creatura, quando uediamo che la sacra
 scrittura per il peccato cōmune de gli huomini, per il quale
 uēne poi il diluuio, dice, uide il Signore quāto era grāde la
 malitia dell'huomo, nella terra, Et che l'inclinatione delle
 sue cogitationi ogni di peggioraua, Et si pēti d'hauere fat-
 to l'huomo nella terra, et attristossi nel suo cuore, Et dice,
 disfarò l'huomo ch'io creai con tutte l'altre cose della ter-
 ra, etc. Adūque se la malitia de gli huomini attrista Dio in-
 timamēte, e cordialmēte, la perfettione, et beatitudine loro
 quāto gli debbe dilettare? ma in effetto ne la tristezza, ne
 la letitia sono passioni in lui; ma la dilettatione è grata cor-
 respondētia della perfettione del suo effetto, e la tristezza
 è priuatione di quella, dalla parte dell'effetto. S.O. Del pri-
 mo mio dubbio sono satisfatta, e conosco che la dilettatio-
 ne de gli intellettuali, nella quale nò cade passione, è mag-
 giore, e piu uera delectatione che quella delli corporali, oue
 accade passione, e ancora come l'amor di quelli, p esser sen-

za passione, è maggior, e piu uer che quello di q̃sti corporel
appassionati. rispōdemi adūque al secōdo. PHI. Per quel che
t'ho detto nel primo sara facile rispondere al secōdo. quādo
il superiore ama l' inferiore in tutto il semicirculo primo da
Dio fino alla materia prima, nō cōsiste la diletatione (che è
il fine loro) nell' unirsi col nō bello, ò mē bello suo inferiore,
come arguisci; ma cōsiste nell' unire il nō bello, ò il mē bello
cō lui bellific. idolo, ò facēdolo. perfetto partecipādoli la sua
bellezza, laqual nō solamente da pfettione delectabile à esso
effetto inferiore, ma ancor la dà ad essa causa per relatione
del suo effetto, pche' l' bello, e perfetto effetto fa la sua causa
piu pfetta, & piu bella, & delectante nella bellezza aggon-
ta p relatione, come gia t'ho detto, e se io t'ho mostrato che
Dio si diletta cō la perfettione delli suoi effetti, & che s' at-
trista p li loro difetti, tātō piu puo cōstare in ogni ente pro-
dotto il dilettare se col bene del suo succedēte effetto, et at-
tristarse del suo male. SO. Ancora in questo secondo dubbio
m'hai quietato l'animo, et ueggo come il fine d' ogni amore
dell' uniuerso è la diletatione dell' amante nell' unione del
la cosa amata, ò sia inferiore à lui, ouero superiore. Mi resta
solamēte à soluere il terzo ultimo dubbio, cioè che se l' amo-
re dell' uniuerso à Dio è quello che' l' cōduce nella sua ulti-
ma pfettione unitiua cō esso, come hai tu detto gia innan-
zi, che l' amore che ha esso creatore all' uniuerso, è quello
che causa questo effetto? & lo cōduce al beato fine unitiuo
cō la sōma bellezza? PHI. Nō si puo negare, che si come l' a-
more dell' uniuerso è cōduttore suo nella delectabile unione
felicitante del creatore, cosi l' amore di Dio à esso uniuerso
è quello che' l' trahē alla sua diuina unione; nella quale lui
cō suprema diletatīōe si fa beato. peroche cosi cōe in un pa-

DIALOGO III.

dre l'amore productiuo del figlio, nõ è amore di esso figlio, che ancora nõ è, ma l'amor di se stesso è il productiuo del figlio, che p sua propria pfettione desia essere padre, produco figlio a sua similitudine, et un' altro secõdo amore del figlio gia prodotto il fa notrire, et allouare, & cõdurlo nella possibile pfettione, cosi l'amore di Dio productiuo, nell'uniuerso nõ è l'amore che ha ad esso uniuerso, ma un' altro innãzi di lui, cioè amore di se stesso desiando partecipare la sua somma bellezza nell'uniuerso suo prodotto a sua imagine, & similitudine, peroche nõ è alcuna pfettione ne bellezza che nõ cresca quãdo è comunicata: perche l'arbore fruttifero sempre è piu bello che'l sterile, et l'acque emanãti, et corrẽti fuora sono piu degne che le raccolte, & ritenute nelle sue fontane: si che prodotto l'uniuerso fu prodotto cõ lui l'amore di Dio ad esso, come del padre nel figlio gia nato. il qual nõ solamente fu per sostentarlo nel primo stato della sua productione, ma ancora, e piu ueramente p condurlo nella sua ultima pfettione, cõ la sua felicitate unione cõ la diuina bellezza. S. O. Se bene p la paterna somiglianza pare che l'amor diuino ad esso uniuerso sia quello che'l conduce nel suo fine ultimo pfettiuo; nientedimãco l'opera di questo pare essere propria dell'amore, che ha esso uniuerso alla diuina bellezza: però che mediãte qllo uiene mediate ad unirsi cõ quella, nella quale si felicita, & dell'altro, cioè dell'amore che Dio ha all'uniuerso, se ben pare che egli debbia essere ancora cagione di ciò, pur la sua propria opera in questo a me non è ancora manifesta: mostramela ti prego. PHIL. l'opera dell'amore di Dio in causare la nostra felicitate, e di tutto l'uniuerso, è tale qual è l'opera del Sol in causare che noi il uediamo. non è dubbio che li nostri occhi, &

uirtu uisua col desiderio di sentire la luce, ne conduce à uedere la luce, et corpo del Sole, nel quale ci dilettiamo: niēte dimanco se gli occhi nostri non fussero prima illuminati da esso Sol, et dalla luce, noi nō potremo mai arriuare à uederlo; però che senza il Sole impossibile è che il Sole si ueda, che col Sole il Sol si uede. così se bene l'amore nostro, & del l'uniuerso alla somma bellezza diuina è quello che ne cōduce ad unirsi cō quella, cō felice diletatione, nientedimanco ne noi, ne l'uniuerso, ne l'amor nostro, ne suo, sarienno mai capaci di simile unione, ne sufficienti di tanto alto grado di diletteuole pfettione, se nō fusse la nostra parte intellettuale aiutata, et illuminata dalla sōma bellezza diuina, & dall'amore che esso ha all'uniuerso; il quale auuiua, et solleva l'amore dell'uniuerso illuminando la parte sua intellettiua, accioche ei possa condurlo alla felicità unitiua della sua sōma bellezza. & p questo dice Dauid, cō la luce tua uediamo la luce. e dice il profeta, ritornane Dio in te, & torneremo. et dice un'altro, ritorname et tornaro, che tu sei il Signor mio Dio. peroche senza l'aiutorio suo à ritornare in lui, saria impossibile à noi soli ritirarci, et più precisamente l'esprime Salomone nella sua cantica in nome dell'anima intellettiua innamorata della diuina bellezza dicēdo. Ritirame, et dietro à te correremo, se'l Re mi traheffe nelle sue camere ci diletteremo, et allegraremo in te, ricorderemo gli amori tuoi piu che uino, le rettitudini t' amano. mira come prima prega l'anima intellettuale che sia ritirata dall'amore della diuinità, et che allhora ella col suo ardētissimo amore correrà dietro à quella, et dice che essendo messa per mano del Re nelle camere sue, cioè essendo unita per gratia di uina nell'intimo della diuina bellezza regale, cōseguirà la

DIALOGO III.

somma diletatione in quella. laquale è fine dell' amor suo in Dio. & dice che ricordaria gli amori suoi piu che uino; cioe' che l' amore diuino gli saria altramete sempre presete ricordato nella mente, che l' amore delle cose mondane, che sono della qualita dell' amore del uino, che imbriaa l' huomo, et leualo dalla rettitudine della mete, pcio' finisce, le rettitudini t' amano. uuol dire, tu nō sei amata p' irrettitudine d' animo, come sono gli amori carnali; ma la propria dritteza dell' anima e' quella che t' ama. Mira come principia à parlare in singulare, dicēdo ritirami; & incōtinente dice in plurale dietro à te correremo, et torna à dire in singulare; se mi mēa il Re nelle sue camere, et torna in plurale à dire ci diletteremo, et rallegreremo in te; ricordaremo gli amori tuoi piu che l' uino, p' mostrar che con l' unione della parte intellettiua dell' huomo, o' dell' uniuerso prodotto ci felicità, et diletta, nō solamente lei, ma tutte le parti di esso uniuerso cō lui. p' lequali dice in plurale; le rettitudini t' amano, pche tutte tendono nell' amore diuino mediante la parte intellettiua; si che l' opera, et il risplendere dell' amor diuino in noi è quello che prima ne guida nella nostra felice diletatione, et dietro à quella ua l' ardētissima opera del l' amor nostro in noi, che ne cōduce ad unirsi, et bear si cō la sua sōma bellezza. laqual cosa pche meglio l' intēdi, mira la sua somigliāza fra dui pfetti amāti huomo, et dōna, che se bē l' huomo amāte ha ardente amore alla dōna amata, nō ha mai ardimēto ne possibilita di fruire la dilettabile unione di quella che è il fine del suo amor, s' ella cō gli raggi de gli occhi amorosi, cō dolci parole, con soau i cōtegni, con piacenti segni, et affettuos i gesti nō gli mostrasse una tale complacentia di corrispondentia amorosa, che gli solleuasse, & auuiasse

auuuiasse l'amore, e lo facesse capace, et audace, à condur si
esso amate nella diletteuole unione dell'amata, fine pfetti
uo del suo ardētissimo amore. S O. Di questi miei dubbij ho
intera satisfattione, & de l'obligo che mi haueui di dirmi
del nascimēto dell'amore tu horamai sei sciolto cō nō mino
re pagamento di quello che m'hai fatto prima dell'essentia
d'amore, e desiderio, et dipoi della cōmunita dell'amore, &
in questo terzo conosco come l'amore ueramēte nacque, et
conosco come quello che Dio ha all'uniuerso, et l'uniuerso
à Dio, nacquero quādo l'uniuerso nacque, et così il recipro
co amore delle parti di quello l'una all'altra, et conosco co
me il principio del nascimēto suo nell'uniuerso prodotto, e
nel mōdo angelico, et così conosco la sua nobilissima geneo
logia, & che li suoi parenti sono la cognitione e la bellezza,
et Lucina nel suo parto è il mancāmēto, et finalmēte cono
sco che'l fine suo è la diletatione dell'amante nella fruitio
ne unitiua della bellezza amata, e quello dell'uniuerso nel
la sōma bellezza, che è l'ultimo fine felicitante di tutte le co
se, il quale il sōmo Dio si degni à noi cōcedere: benche io mi
credeua ò Philone che ancora il fine pche nacque l'amore
fusse qualche uolta affliggere, et cruciare gli amanti, che af
fettuosamēte amano le sue amate. PHI. Ancora che l'amore
porti seco afflittione et tormento, ansietà, et affāno, et mol
te altre pene, che saria lōgo à dirle, nō sono gia queste il suo
proprio fine; ma piu presto il soaue diletto che è cōtrario di
queste. nientedimanco tu hai detto il uero non d'ogni amo
re, ma solamente del mio uerso di te, che'l fine suo non è
mai stato piacer ne diletto, anzi il principio, il mezo, e'l fine
suo ueggio che è tutto doglie, angustie, et passioni. S O. Co
me adunque falla in te la regola? & il tuo come è priuo di

quello che ogni altro cōseguire debbe? P H I. Questo lo poi domandare d' te, & nō d' me; d' me sta amarti quanto nell' animo mio puo capire; se tu fai l'amore sterile & priuo del suo debito fine, uuoi tu th'io cerchi la tua escusatione? S O. Voglio che cerchi la tua: che essendo l'amor tuo nudo del proprio fine che hai dato all'amore, bisogna che'l tuo nō sia uero amore, ò che questo nō sia il uero fine suo. P H I. Il fine d'ogni amore è il diletto, et il mio è ueracissimo amore et il fine suo è fruiti con unitiua diletatione: alqual fine, l'amante, & l'amore è intento: niente dimanco non ogn'uno che attende ad un fine l'acquista: tãto piu quanto l'effetto dell'acquisto di quel fine bisogna che uenga di mano d'altri, come è la diletatione dell'amãte che è fine, nel quale tẽde il suo amore: ma non uerra mai s'el reciproco amore della sua amata nol conduce in quello. si che quello che fa mancare del fine all'amore mio in te, è quello che'l reciproco amore tuo manca del debito suo: però che se in tutto l'uniuerso, & ogn'una delle sue parti l'amore nacque, in te sola mi pare che non nacque mai. S O. Forse non nacque, perche non fu ben seminato. P H I. Non fu ben seminato, perche il terreno non uolse riceuere la perfetta semenza. S O. Adunque è difettuofo. P H I. In questo si ueramente. S O. Ogni difettuofo è deforme, come adunque tu ami il deforme? se perche ti pare bello l'amore tuo, adunque non è retto, ne uero, come dici. P H I. Non è cosa così bella che alcun difetto nō habbia, se nō il sommo bello: & in te è tãta bellezza, che se bene cō quella questo difetto, che mi fa infelice, s'accompagna, puo' molto piu la grã bellezza mouermi ad amarti che'l piccol difetto, d' me nō poco nociuo, ad odiarti. S O. Io non so gia che bellezza possi esser que

sta mia, che tanto ti muoua ad amarmi: tu m'hai mostrato che la uera bellezza è la sapientia: in me di questa nõ è altra parte che quella che tu mi porgi: in te adũque è la uera bellezza, et non in me: pertanto io douria amare te et nõ tu me. P H I. Bastami dirti la causa perche io t'amo senza cercare quella, perche tu nõ ami me. perche io nõ so altro, se nõ che'l mio amore uerso di te è tanto, che non lascia per te parte alcuna, con laquale mi possi amare. S O. Basta che dichi come tu m'ami nõ essendo bella: ò che bisogna che la bellezza sia altro che sapientia: ò che tu non ueramente m'ami. P H I. E' uero che io t'ho detto che la somma bellezza è la sapientia diuina. laquale in te nella formatione, e gratia della persona, e nell'angelica dispositiõe dell'anima, se bene gli m'ca qualche cosa della essercitatione, riluce in tal maniera, che la tua imagine nella m'ete mia è fatta, e reputata diuina, et adorata per quella. S O. Non credeua gia che nella tua bocca capisse adulatione, ne che tu uerso di me la uolessi mai usare. Io, secòdo te, nõ posso essere bella, perche in me non è sapientia: e tu mi uuoi dir ch'io son diuina. P H I. La dispositione della sapietia è la bellezza che Dio partecipò all'anime intellettine quãdo le produsse: e tãto piu bella formò l'anima, quanto piu disposta à quella la fece: di che la tua fu grãdemente dotata. et l'essere in atto sapiente, cõsiste nell'eruditione, et assuefattione de'le dottrine: et è come l'artificiale bellezza sopra la naturale. Vuoi ch'io sia sì grosso, ch'io lasci d'amare una grã bellezza naturale, perche le m'chi alquanto dell'artificio, e diligentia. uoglio piu presto amare una naturale bella nõ accòcia, che una acconcia non bella. et quella che chiami adulatione nõ è, perche in effetto se la tua bellezza in me, nõ fusse fatta di

uina: mai l'amore tuo m'haueria leuato la mente da ogni altra cosa fuor che da te, come ha fatto. S O. Se non è stata adulatione, adunque è errore, che una fragile persona, come la mia, si transformi in te in forma diuina. P H I. Ne manco ti uo concedere che sia errore, però che questo è proprio delli amanti, et cose amate, che l'amato in mente dell'amante si fa, et reputa diuino. S O. E' adunque errore di tutti. P H I. In tutto non può essere errore: se l' medesimo amore non fusse errore. S O. Come adunque senza errore si fanno sì distinte uariationi della cosa amata alla sua imagine, in mente dell'amante, che di humana la torna diuina? P H I. Essendo l'anima nostra imagine dipinta della somma bellezza, e desiderando naturalmete ritornare nel proprio diuino, resta ingravidata sempre di questa, con natural desiderio: per ilquale, quando uede una persona in se bella di bellezza à se stessa conueniente, conosce in quella, et per quella la bellezza diuina: però che ancor quella persona è imagine della diuina bellezza, e la imagine di quella persona amata nella mente dell'amante auuiua con la sua bellezza quella bellezza diuina latente, che è la medesima anima: et le dà attualità al modo che gli darà essa medesima bellezza diuina esemplare: onde ella si fa diuina, et cresce, e fa sì maggiore in lei sua bellezza, quanto è maggiore la diuina che l'humana. Et perciò l'amore di quello uiene sì intenso, ardente, et efficace, che ruba li sensi, la fantasia, et tutta la mente, come faria essa bellezza diuina quando ritirasse à se in contemplatione l'anima humana, e tanto quella imagine della persona amata s'adora nella mente dell'amante per diuina, quanto la bellezza sua dell'anima, et del corpo è più eccellente, et cōsimile alla bellezza diuina:

Et in lei più riluce la sua somma sapietia. Et ancora con questo si gionta la natura della mente dell'amate che la riceue: però che se in quella la bellezza diuina è molto sommersa: Et latente per essere uinta dalla materia et corpo, se bene l'amato è molto bello, in lei si può poco deificare, per la poca diuinita, che in quella mēte luce: ne ancora, quella può ueder nel bello amato quāto sia la bellezza sua: ne può conoscere il grado della sua bellezza. onde raro è che l'anime basse, Et sommerse nella materia, amino le grādi Et uere bellezze, e che l'amore loro sia grandemente eccellente; ma quando la persona amata bellissima, è amata da anima chiara, Et eleuata dalla materia, nella quale la somma bellezza diuina sommamēte riluce, allhora è grādemente deificata in lei, quale l'adora sempre per diuina, e l'amore suo uerso lei è grandemente intenso, efficace, et ardente. Hora il mio di te o Sophia il fa grandemente diuino la molto illustre bellezza: tua spirituale, e corporale: Et se bene la chiarezza della mia mente nō è proportionata, e capace à deificarla quanto conuerrebbe, la eccellenza della tua bellezza supplisce al mancamento della mia oscura mente. S O. Nō bisogna adūque ch'io ami il non uero adulatore, poi che l'amore il porge: ne ancora è errore, poi che dalla natura del bello, e dall'anima prouiene. Ma io di questa mia transformatione di humana in diuina be' ueggio che ne è più presto causa la diuinita della tua sapiete mente, che la mia infima bellezza. P H I. Questa ingāno tuo uerso di me uorria che fusse più presto in farti con l'animo amarmi per tale, qual saria conueniente se l'credessi, più tosto che con la lingua dirmelo. Et se pure nol credi (come è giusto) non puoi negare che la somma bellezza diuina, che è maggiore, Et

piu eccellente di tutte in infinito, non sia ritirata dall'amore
 di una mente humana bassa, et finita, s'ella l'ama, à redar-
 marla, et à ritirarla, mediante l'amore che quella gli porta,
 nella sua felicissima dilettatione unitiua. Ma tu che fra gli
 humanitào somigli à quella somma bellezza, perche anco-
 ra in questa grata reciprocatione amorosa nõ gli uoi somi-
 gliare? S O. Ne in questo credo molto dissomigliarli, però
 che cosi come ella nõ retira l'amante ad altra unione che à
 quella spirituale della mente, e però lo riama, cosi io nõ uo-
 glio negare che non ti ami, et desideri l'unione della mente
 tua, nõ di quella con la mia, ma della mia con quella, come
 con piu perfetta: e di questo nõ puoi dubitare, attento la sol-
 lecitudine mia à contemplare gli concetti della tua mente et
 à fruire la tua sapientia, in che grandissima dilettatione ri-
 ceuo. Dell'altra unione corporea che sogliono desiare gli a-
 mātì, nõ credo, ne uorria che in te, ne in me si trouasse desi-
 derio alcuno; però che cosi come l'amore spirituale è tutto
 pieno di bene et bellezza, e tutti gli suoi effetti sono cōue-
 nienti e salutiferi, cosi il corporeo mi credo sia piu presto cat-
 tiuo et deforme, et gli effetti suoi per la maggior parte mo-
 lesti et nociuì. et perche meglio di questo ti possa risponde-
 re, dimmi ti prego (come gia m'hai promesso) de gli effetti
 dell'amor humano, quali sono gli buoni e laudabili, e qua-
 li perniciosi et uituperabili, e quali di questi fanno maggio-
 re numero: perche con questo resto finirai d'uscire di tutti
 gli oblighi che m'hai fatto per le tue promesse. PHI. Veggio
 o Sophia che per fuggire dalle mie giuste accusationi mi do-
 mādì pagamēto del resto dell'obbligo, et io mi ricordo in cio
 hauerti dato ambigua promissioe, et al presente bē uedi che
 nõ è tēpo di pagare, perche molto habbiamo tardato in que

sta confabulatione dell'origine dell'amore, et già è tēpo di lasciarti riposare. Pēsa di pagare tu à me gli debiti, à i quali amore, ragione, et uirtù t'obligano; che io, se potrò haue re tēpo, non m'acaro di pagarti quello, à che la mia promissione, et seruitù uerso di te amorosa m'obligano. Vale.

A B C D E F G H I K L M N O P
Q R S T V X Y Z A A B B
C C D D E E F F.

Tutti sono quaderni, eccetto FF duerno.

IN VINEGIA, NELL'ANNO.
M. D. LII.

IN CASA DE' FIGLIVOLI
DI ALDO.



By

p7







